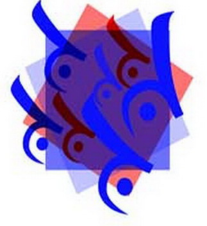


الاجتهاد والتجديد

فصلية متخصصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الثاني والأربعون، ربيع ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ

42

دراسات

قراءات

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العدد الثاني والأربعون، السنة الحادية عشرة
ربيع ٢٠١٧م ـ ١٤٣٨هـ

❐ شروط النشر:

- ترحِّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترِدُ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

المراسلات:
باسم رئيس التحرير
لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net
البريد الإلكتروني
info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:
مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع:

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥. مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢. مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

□ كلمة التحرير

□ دراسات

□ قراءات

الدين والاستيعاب التشريعي

جولةٌ في بعض المنطلقات العقلانيّة والقرآنيّة لقاعدة

(ما من واقعة إلاّ ولها حكمٌ)

. الحلقة الثانية .

حيدر حب الله

إكمال الدين، ومقاربة الأستاذ مصطفى كريمي

هذا، وقد ذكر بعض الباحثين هنا أنّ الكمال يمكن فرض تفسيرين له، هما:

التفسير الأوّل: أن يُراد بكمال الشيء استكماله لأجزائه وأصوله وفروعه، أو هو بلوغه لهدفه النهائي. وفي هذه الحال لا يمكن فرض درجات ومراتب للكمال؛ لأنّ الشيء له حالتان: إما لا تكتمل أجزاؤه أو لا يصل إلى هدفه، وإمّا أن تكتمل أجزاؤه ويصل إلى هدفه، فلا يمكن فرض التشكيك في الكمال هنا، بل إمّا وجودٌ أو عدم.

التفسير الثاني: أن تكون للكمال هنا درجاتٌ ومراتب، فيكون الشيء كاملاً بالنسبة إلى شيءٍ آخر، وناقصاً بالنسبة إلى شيءٍ ثالث، وهذا معناه أنّ الكمال أمرٌ مشكّك نسبي. وبهذا يُفهم أيضاً معنى أنّ الإسلام أكمل الأديان.

ووفقاً لهذين التفسيرين يمكن القول بأنّ آية إكمال الدين لها دلالةٌ ما على شموليّة الإسلام ومفاهيمه وتشريعاته، وذلك من خلال بيانين:

البيان الأوّل: إذا اعتبرنا الكمال بمعنى تحقّق الأجزاء والأهداف جميعاً، انسجاماً مع التفسير الأوّل المتقدّم للكمال، فإنّ معنى ذلك أنّ البرنامج الإسلاميّ كاملٌ، فيكون الإسلام أكمل البرامج وأعمّها؛ نظراً لما للدين من دورٍ في برمجة

الحياة، وهذا يعني أنّه قادرٌ على الإجابة عن جميع حاجات البشر في حدود ضرورات الكمال المفترض، مما يُلزمه بالعناية بمختلف الأبعاد الوجوديّة الإنسانيّة، ما لم يطرأ مانعٌ.

ويظهر هذا التفسير جيّداً عندما نلاحظ تكملة الآية الكريمة تتحدّث عن إتمام النّعمة الإلهية؛ لأنّ النعمة هنا معناها أنّ الله تعالى يريد أن يقول: إنّ جميع ما تتطلّبه سعادتكم قد جاء في دينكم.

ولا معنى هنا لفرض أنّ كمال الدين يكون بمعيّة دور العقل، أي إنّ علل كماله هو الأنبياء والعقل معاً، فقسمٌ من الدين يكون ويصل عبر العقل، وقسمٌ منه عبر الوحي. والسبب في رفض هذا الاحتمال أنّه يتعارض مع مفاد إكمال الدين بواسطة الأمر الإلهي؛ لأنّ ظاهر ﴿أَكْمَلْتُ﴾ هو أنّ الإكمال قد تمّ من خلال الوحي إلى الرسولﷺ لا بواسطة العقل.

البيان الثاني: إذا كان الكمالُ صفةً وجودية تعبّر عن استغناء الموجود عن غيره إذا قيس به فسيكون مفهوم إكمال الدين في الآية الكريمة أكثر وضوحاً في إفادة شموليّة الإسلام، كما هو جليٌّ (انظر: مصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته، دراسة في ضوء النصّ القرآني: ٢٧٤ ـ ٢٨٢، ترجمة: محمد عبد الرزّاق، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م، بيروت).

وقفةٌ نقديّة مع مقاربة الأستاذ كريمي

هذا الطرح برمّته يعاني من ثغرات عدّة. وقد استند فيه كاتبه إلى أُطروحات الشيخ صادق لاريجاني، بل يبدو أنّه استقى أكثر أبحاثه هنا منه. ويمكن التعليق:

أوّلاً: إنّ الباحث اعتبر أنّ تفسير كمال الدين بتحقّق أجزائه وأهدافه يُنتج أكمليّة البرامج الدينية وأعمّيّتها وقدرتها على الجواب عن تمام متطلّبات الحياة. وهذه هي المصادرة عينها؛ لأنّه ما دمنا نفرض أنّ الكمال بملاحظة الأجزاء فهذا معناه ـ ضمناً ـ عدم أخذنا أيّ شيءٍ آخر غير البُنْية الداخليّة للدين. كما أنّ فرض كمال الدين من خلال تحقّق الأهداف لا يعني شموليّة الدين، إلاّ إذا أثبتنا في المرحلة السابقة أنّ الهدف من الدين هو تنظيم جميع مرافق الحياة وتغطيتها بنفسه. والمفروض أنّنا ما

نزال نبحث في أنّ الدين هل هو معنيٌّ بهذا المستوى من التغطية أو لا؟ وكأنّ الكاتب الموقّر ما زال مسكوناً بفرضيّة الشموليّة، ولهذا فسّر الكمال استتباعاً لما استكنّ في أعماق فكره.

ثانياً: لم يتّضح لماذا إذا كان الكمال الديني بملاحظة تماميّة الأجزاء والأهداف فسيكون الدين حاوياً لأكمل البرامج وأعمّها؟! وذلك أنّ المفروض أنّنا في البيان الأوّل صرفنا النظر عن عنصر المقارنة النسبيّة مع خارج الشيء، وركّزناه على بنيته الداخلية في أجزائه ومكوّناته، فلو تمّ بهذا الاعتبار فكيف نثبت أنّه صار الأكمل، وأنّه لا توجد برامج أكمل منه وأعمّ؟!

ثالثاً: إنّ الاستعانة هنا بمقطع (إتمام النعمة) من الآية الكريمة غير موفّقة في ما يبدو؛ لأنّ فاعل الإتمام هنا ليس هو الدين، وإنّما هو الله سبحانه. وهذه هي المشكلة التي تورّط فيها الكاتب المحترم؛ فهناك فرق بين أن أقول: إنّ الدين قد جاء بكلّ ما تتطلّبه سعادة الإنسان، وبين أن أقول: إنّ الله قد أعطى الإنسان كلَّ ما تتطلّبه سعادته. ففي الحالة الأولى ربما أمكن استفادة شيء، أما في الحالة الثانية فلا؛ لأنّ الله إذا أعطى تمام النعمة فلا دليل على أنّ إعطاءه ذلك كان من خلال الدين فحَسْب، حتى نجسّر بين تمام النعمة والدين، فقد يكون أعطى ذلك بالدين والعقل والفطرة وغير ذلك، فباكتمال الدين تمّت العناصر كلّها وتحقّق إتمام النعمة، لا أنّ الدين هو تمام عناصر السعادة والنعمة. وهذا يُشبه ما يُنسب إلى القدّيس الإسكندراني تيتوس فلاويوس إكليمندس (كليمنت)(حوالي ٢١٥م) من القول: إنّ الله خاطب اليونانيّين بعقولهم، وخاطب اليهود بالوحي والنبوّة.

رابعاً: لو تنزَّلنا عن الملاحظة الثالثة، وسلَّمنا بأنّ الدين هو الذي يعطي الإنسان تمام النعمة، فهنا نسأل: ما هو المراد بتمام النعمة؟

فإذا قيل: إنّ تمام النعمة هنا هو في الفوز الأخرويّ، ولا سيَّما بناءً على ثقافة القرآن التي تركّز البُعْد الأخروي، فإنّه لا يثبت أكثر من أنّ الدين معنيٌّ بتحقيق النعمة العليا، وهي السعادة الأخرويّة. وأين هذا من شموليّة تشريعاته لتنظيم شؤون الحياة الدنيويّة؟!

وأمّا إذا قيل بأنّ تمام النعمة هو في كلّ خيرات الدنيا والآخرة فهذا واضح

الفساد؛ لأنّ الله لم يتمّ على العرب المسلمين آنذاك كلّ هذه النعم بإنزال هذه الآية، أو بتنصيب الإمام عليّ بناءً على ربطها بذلك؛ لأنّ الآية تفرض تحقّق تمامية النعمة خارجاً وواقعاً، لا تقديراً، ونفس تشريعات الدين لوحدها ليست كافية لتحقّق تمام النعم الدنيويّة والأخرويّة ما لم تطبّق في الواقع الخارجي.

وأما إذا قصد السعادة الدنيوية والأخروية معاً فإنّ الآية تشير إلى إتمام ذلك لا إلى تمامه. فإتمامه كان بأمرٍ وحياني، وهذا غير أنّ تمامه كان وحيانيّاً. والإتمام يتحقّق بكون الجزء الأخير وحيانياً، ولا يفترض كون تمام الأجزاء كذلك، فتأمَّلْ جيّداً.

ولعلّ المراد من إتمام النعمة هو البُعْد الديني، أي إنّ الله قد أتمّ عليكم ـ بإنزال هذه الآية، أو بتنصيب عليّ ـ نعمَتَه المنظورة له، لا تمام نعمه، ولا بعضاً معيناً لنا منها. وهذه النعمة عنوانها العام هو صلاحهم وفوزهم، بل ربما يكون معنى النعمة هنا هو الدين نفسه.

وعليه فلا يوجد شاهدٌ في إتمام النعمة على فرضيّة الشمول في إكمال الدين.

خامساً: إنّ مناقشة الباحث لفرضيّة أنّ إكمال الدين كان بمعيّة العقل بأنّ ظاهر الآية هو الإكمال بواسطة الوحي، دون غيره، هذه المناقشة غير واضحةٍ أيضاً؛ لأنّ الإكمال وحييٌّ، لا الكمال، كما تقدّم. يضاف إلى ذلك مشكلةٌ أخرى، وهي أنّ الله تعالى ينسب الإكمال إلى نفسه، فإذا أخذنا بالتفسير الشيعي للآية وأسباب نزولها سيكون المعنى: إنّ الله تعالى قد أكمل الدين بيوم الغدير وتنصيب عليٍّ للخلافة، وهذا التنصيب ـ وفق المعتقد الشيعي ـ لم يكن قد حصل في يوم الغدير، وإنّما تمّ الإعلان عنه في هذا اليوم؛ إذ يعتقد الشيعة بأنّ نصوص إمامة عليّ ممتدّة إلى يوم الدار في السنوات الأولى من البعثة النبويّة، وأنّ هذه النصوص القرآنية والحديثية استمرّت بشكلٍ متواصل، لا أنّ إمامة عليٍّ جُعلت من قبل المولى سبحانه في يوم الغدير. وهذا ما يفرض علينا اعتبار أنّ إكمال الدين ـ انسجاماً مع المعتقد الشيعي ـ لم يكن أساساً باكتمال أجزائه؛ لأنّها كانت مكتملةً، بل قوّته وكماله الواقعي، وحمايته والطمأنينة عليه.

وقد فسّر بعضُهم أو احتمل أن يُراد بالآية أنّكم كُفيتم خوف عدوّكم،

وأُظهرتم عليه، تماماً كما تقول: اليوم تمّ لنا الملك، وكمل لنا ما نريد. (انظر: الزمخشري، الكشّاف ١: ٥٩٣؛ والطوسي، التبيان ٣: ٤٣٥؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٧٤). ووفقاً لذلك كيف نجعل الاكتمال منحصراً بالوحي؟! بل ما يعزِّز هذا الاحتمال هو أنّ الآية نفسها قالت: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (المائدة: ٣)، فإنّ هذا ما ينسجم مع فرضيّة الكمال الواقعي، لا الكمال البنيوي الذاتي.

وهذا كلُّه معناه أنّ الباحث هنا ملزمٌ بمزيدٍ من تفكيك الموقف وتحليله وفق الأصول العقديّة الشيعيّة.

سادساً: إنّ البيان الثاني المذكور لا ينفع شيئاً؛ لأنّه مبنيٌّ على فرضيّة تفسيرية للكمال غير ظاهرة لغةً، ولا عرفاً؛ فإنّ حذف المتعلَّق والطرف المقيس عليه الكمال من الآية يفيد أنّ الاكتمال كان له في بنيته الداخلية، ولا يظهر من الآية أنّها تريد أن تقول بأنّني اليوم جعلت الدين أكمل من أيّ برنامجٍ آخر.

وحصيلة الكلام: إنّ هذه المداخلة هنا غير واضحة بهذا المقدار.

وبهذا يظهر لنا أنّ آية إكمال الدين ومفهوم إكمال الدين لا ارتباط لهما بمفهوم شمول الدين لجميع وقائع الحياة وزواياها، وإنّما هما مرتبطان إمّا برسوخ الدين في الواقع الإنساني، بحيث لم تعُدْ هناك خشية عليه من خصومه، أو بالتئام أجزائه ومكوّناته الداخليّة، أو ببلوغه مرحلة تحقيق الهدف المرجوّ منه... وهذه المفاهيم أو الصور الثلاث لا يوجد ارتباطٌ عضويّ أو قهريّ ضروري بينها وبين مفهوم الشمول.

٤ ـ قاعدة اللطف والشموليّة القانونيّة، محاولة السيّد الصدر

رابع الأدلّة هنا هو ما ذكره السيد محمد باقر الصدر، من الاستناد إلى قاعدة اللطف، حيث ذكر أنّ الله تعالى عالمٌ بجميع المصالح والمفاسد الراجعة لحياة الإنسان، وهذا معناه أنّه «من اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً لتلك المصالح والمفاسد، في شتى جوانب الحياة...». (انظر: الصدر،

دروس في علم الأصول ١: ١٤٨).

وهذا الاستدلال ـ إذا قصده الصدر بجدِّية في موضوع بحثنا ـ يحمل في طيّاته نزعةً كلامية واضحة، مبنيّة على قاعدة اللطف. وهنا يمكن التعليق بعدّة أمور:

أوّلاً: ثمّة كلام في أصل صحّة قاعدة اللطف. ونحن لا ننكر كبرى قاعدة اللطف، مع أنّ بعض علماء العدلية أنكرها ـ كالإمام الخميني في بعض أبحاثه (انظر: أنوار الهداية ١: ٢٥٧) ـ إلاّ أننا ننكر، وفاقاً للمحقّق النراقي (انظر: عوائد الأيّام: ١٩٧، ٧٠٥ ـ ٧٠٩)، قدرتنا على تطبيقها الموردي. وقد ذكرنا في محلّه (انظر: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٥١ ـ ١٥٢) أنّ العقل الإنساني لا يملك الأدوات المعرفيّة التي يستطيع من خلالها تحديد ما هو الأصلح هنا وهناك؛ لأنّ تشابك المصالح والمفاسد في الخلق، والأسرار الإلهيّة في العلل الغائيّة لهذا الخلق، لا تبدو واضحة للإنسان في أكثر التفاصيل. وهذا معناه أنّ بإمكان العقل أن يحكم في أصل الموضوع (اللطف)، لكنّه غير قادر على الحكم في الامتدادات الميدانيّة. فتشخيصه للأصلح يظلّ أمراً عسيراً جدّاً، تماماً كمعرفة العقل لحُسْن العدل، وصعوبة توصُّله إلى تحليل الكثير من مصاديقه.

ثانياً: واستتباعاً لما تقدّم، ما هو المانع أن يرى المولى سبحانه أنّ البشر من صالحهم أن نعطي عقولهم حقّ التشريع في مساحاتٍ محدَّدة، دون تدخُّلنا المباشر بجعل الأحكام في تلك المساحات، ولا سيَّما أنّهم كما قد يختلفون في أحكامهم العقليّة، قد اختلفوا كثيراً في فهم الأحكام الشرعيّة. فإمكانيّة الخطأ في الحالتين واردة عمليّاً. ونحن لا نريد فرض تخلّي الوحي عن دوره، بل فرض كونه لا يغطّي كلّ الوقائع، بحيث تكفينا القضيّة المهملة، ولو بنسبة الخمسة في المائة. فهل من استحالةٍ عقليّة في هذا أو حكمٍ بالقُبْح في ذلك على الله سبحانه؟! وكيف؟ يُرجى بيانه عقلانيّاً.

ـ يتبع ـ

حواراتٌ حول علم الرجال
ودوره ومشكلاته ومآلاته

حوار مع: السيد أحمد المددي(*)
الشيخ مسلم الداوري(**)
الشيخ رضا مختاري(***)
الشيخ محمد باقر ملكيان(****)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

١ـ مع السيد أحمد المددي
بدايات الجهود الرجاليّة الشيعيّة

۞ ما هي الفترة الزمنية التي ظهرت فيها الجهود الأولى التي قام بها الشيعة في علم الرجال؟

۞ كان ذلك منذ عصر عبد الله بن جبلة. إن لابن أبي رافع كتاباً بعنوان «تسمية مَنْ شهد صفين»، وقد اشتهر على أنه أوّل كتاب في علم الرجال عند الشيعة. بَيْدَ أن هذا من الخطأ، فهو لا يعدو أن يكون كتاباً في التراجم. ولا بُدَّ بطبيعة الحال من التفريق بين علم الرجال والأنساب والفهارس والتراجم والسيرة والتاريخ. فعلى سبيل

(*) أحد الفقهاء البارزين في مجال الحديث والرجال، وأستاذ البحث الخارج في مدينة قم.

(**) أحد أبرز تلامذة الإمام الخوئي في علم الرجال والحديث، وأستاذ البحث الخارج في مدينة قم. شارك في تدوين موسوعة الرجال للخوئي. وله مجموعة من المؤلَّفات.

(***) أستاذٌ بارز في الحوزة العلمية، ورئيس مؤسّسة التراث الشيعي في مدينة قم، وأحد أبرز المتولّين لتحقيق التراث الإسلامي.

(****) باحثٌ ومحقِّق بارز في مجال إحياء التراث الرجالي والحديثي. حقَّق وصحَّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلَّدات ضخمة.

المثال: نجد السيد الخوئي قد أورد جميع كتاب «أمل الآمل»، للشيخ الحُرّ العاملي، مع أنه كتابٌ في التراجم، وليس من علم الرجال في شيءٍ. فإن علم الرجال ـ كمصطلح ـ إنما هو شرح لأحوال الرواة فقط، وعليه لا بُدَّ من أخذ هذا القيد في مفهوم وتعريف علم الرجال. نجد في الزيارة الصادرة عن الناحية المقدسة أن صاحب الأمر يعدِّد أسماء أصحاب سيد الشهداء، ويسلِّم عليهم واحداً واحداً، وقد ذكرهم السيد الخوئي ضمن الرجال، في حين أنهم ليسوا من الرجال بحَسَب المصطلح، إنما هم أشخاص ظهروا في واقعةٍ تاريخية حدثت في كربلاء، ونالوا شرف الشهادة تحت لواء سيد الشهداء. أما الرجال فهم الرواة فقط، فإنْ لم يكن الرجل راوياً فمن الخطأ عدُّه ضمن الرجال كعلمٍ مصطلح.

إن كتاب «روضات الجنات» مثلاً كتابٌ في التراجم، وليس كتاباً رجالياً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى كتاب «أمل الآمل». وهكذا كتاب «الكنى والألقاب»، للشيخ عباس القمي. وبطبيعة الحال لا يخلو هذا الكتاب من بعض الرجال أيضاً؛ لأنه بصدد بيان الكنى، دون الرجال والتراجم، لكنّه في الأساس كتاب في التراجم لا غير. وأما الرجال فكما تقدم أن ذكرنا يجب أن يقتصر فيه على ذكر الرواة فقط.

ثم هناك شيءٌ باسم الإجازات، من قبيل: إجازات الشهيد الثاني، أو إجازات العلاّمة في عدّة أجزاء. يمكن لنا ذكر علماء الشيعة الواردة أسماؤهم في طرق الإجازات ضمن الرجال بهذا اللحاظ، حيث تذكر أحوالهم حالياً ضمن التراجم. يجب إحالة الرجال إلى الرواة. ولا يقتصر الأمر على ما بعد الشيخ الطوسي، فحتّى بالنسبة إلى ما قبل الشيخ الطوسي يمكن لنا أن نعتبر الإجازات بمنزلة الروايات.

وعليه فعلم الرجال يشمل في نهاية الأمر طائفتين: **الأولى**: هم الرواة؛ **والثانية**: هم الواقعون في سلسلة الإجازات، وتكون الإجازة هي محور البحث.

وفي التراجم يتمّ تناول بيان سيرة الشخص من البداية والمنشأ، وأين كان؟ وأين حلّ؟ وما هو عدد السنوات التي عاش فيها؟

أما علم الأنساب فكان محطّ اهتمام العرب منذ البداية؛ فإن العرب ـ خلافاً للإيرانيين ـ يهتمّون بعلم الأنساب كثيراً، حيث يحظى الانتساب إلى القبائل والعشائر عندهم بأهمِّية بالغة، ولا يزال الأمر بينهم على هذه الحال. لقد ترسَّخ علم الأنساب بين

العرب، وأخذ طريقه إلى التدوين والتأليف بالتدريج، وقد تفرَّع لاحقاً بطبيعة الحال ـ لمكان احترام السادة الأشراف من نسل أهل البيت عليهم السلام ـ إلى فرع مستقلّ خاصّ بأنساب السادة، وهي إضافةٌ إلى هذا العلم، وتحول إلى ما يصطلح عليه حالياً بـ (NGO) باسم «نقابة الأشراف». إن هذه النقابة شبه حكومية وشبه اجتماعية، مهمتها إثبات مَنْ يصح نسبه إلى السادة ومَنْ لا يصح، وكان لها فروع في كلٍّ من: بغداد والبصرة والمدينة والحجاز ومصر وإيران. وكان والد الشريف الرضي نقيباً للأشراف، وكان لهذا المنصب أهميته من وجهة نظر الدولة.

وفي المجموع كان علم الأنساب شائعاً بين العرب؛ إذ كانت ظاهرة القبائل تفرض نفسها، ثم أخذت أعداد كبيرة من غير العرب، من قبيل: الإيرانيين أو الأتراك، ينتقلون للعيش في مناطق القبائل العربية، الأمر الذي أدّى إلى ظهور مصطلح «الولاء» و«الموالي». فكان زرارة ـ على سبيل المثال ـ تركياً، تعود جذوره إلى الروم (حيث جاء من تركيا)، ودخل في ولاء قبيلة بني شيبان. وقد يعمل بعض الموالي إلى تغيير ولائهم؛ وذلك إذ يخرجون من قبيلةٍ ويدخلون تحت ولاء قبيلةٍ أخرى. وهذا ما يُعْرَف في مجموعه بعلم الأنساب.

وعليه لا ربط لعلم الأنساب بعلم التراجم وبيان السيرة الكاملة. إذن لا ربط للأنساب ببيان السِّيَر الكاملة للأشخاص، إنما الذي يعنى بهذا الأمر هو علم «التراجم».

أما «السيرة» فهي اصطلاحاً تعنى بسلوك أخلاق الأشخاص، من قبيل: «سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله». فالسيرة تعني الطريقة والسلوك، من قبيل: سيرة السيد علي القاضي في السلوك. وهذا مغايرٌ للترجمة والرواية. لقد بدأ الأمر بالاقتداء بسيرة النبي صلى الله عليه وآله، وأخذ بالتدريج يتحوَّل إلى فرع مستقلّ. حيث يقال مثلاً: السيرة السلوكية للسيد علي القاضي، ولكنّها تتناول تارةً نسب السيد القاضي، وتارةً قصة حياته الشخصية، وتارةً يتمّ تناول تاريخ حياته في النجف الأشرف، والأوضاع التاريخية التي كانت عليها تلك المدينة في عهده، وهو ما يصطلح عليه بعلم التاريخ، وهو مختلفٌ عن علم الرجال أو علم التراجم والأنساب والسِّيَر.

وعندنا شيءٌ باسم «الفهرست»، حيث يعنى بأحوال الكتّاب والمؤلّفين، كما

هو الحال بالنسبة إلى كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، للشيخ آغا بزرگ الطهراني. كما أن كتابه «الطبقات» يعنى بالتراجم، ولا ربط له بالرجال.

وللنجاشي كتاب «الفهرست» أيضاً.

واليوم نشهد اهتماماً كبيراً في العالم الغربي بـ «الفهرست»، ويطلقون عليه مصطلح الـ «بيبليوغرافيا». وهو موجودٌ عندنا أيضاً. وقد ذكرتُ ذات يوم أن الطريقة التي كتب النجاشي بها «الفهرست» لم يتمكَّن حتّى الغربيون ـ رغم تقدُّمهم ـ من الإتيان بمثلها. وقد جاء «فهرست» النجاشي متمِّماً لعلم الرجال، بمعنى أن الشيعة قد تناولوا تأليف الفهرست من زاويته الرجالية، وهي زاوية «الحجّية»، حيث يشتمل الفهرست على أبحاث من قبيل: هل يمكن الاعتماد على كتاب فلان أم لا؟ أو أن هذا الكتاب هل هو من تأليف فلان أو فلان؟ أو ما هو عدد الكتب التي ألَّفها فلان؟ أو هل هذا الكتاب مشهورٌ أم لا؟ إن جميع هذه الأبحاث التي يذكرها النجاشي تمهِّد الأرضية للحجّية. كما أن علم الرجال في الأساس تمّ بحثه من زاوية الحجّية؛ إذ كان يتناول حجّية الرواية.

وإن اختلاف علم الرجال عن الفهرست يكمن في أن علم الرجال يتناول البحث في الراوي، وما إذا كان بالإمكان الوثوق به، والاعتماد على روايته، أم لا؟ وأما في الفهرست فالحديث يدور حول الكتاب وحجّية الكتاب والمؤلِّف.

لا يوجد عند أهل السنّة كتباً في الفهرست كما هو الحال عند الشيعة.

كما أن كتاب الفهرست للنجاشي يختلف عن كتاب «الذريعة» لآغا بزرگ الطهراني.

كما أن لابن النديم كتاباً في الفهرست أيضاً. كان ابن النديم يحتلّ منصب رئيس الورّاقين في بغداد. ومهنة الورّاق تساوي ما يعرف حالياً بدار النشر، وعليه يمكن القول: إن ابن النديم كان رئيساً لدور النشر بالمصطلح العصري. ما هو نوع المهمة التي كان يمارسها الورّاق؟ إذا أخذنا الشخصية والقدرة التي كان يتحلّى بها ابن النديم مثلاً ـ حيث كان يتمتَّع بمنزلة كبيرة ـ كان بإمكانه أن يعمل على توظيف خمسمائة إلى ألف شخص من العلماء الذين يمارسون التأليف والكتابة، كأنْ يجلس شخصٌ يملي كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» على هؤلاء الألف شخص،

فيكتبون ما يسمعونه من المملي في وقتٍ واحد، وبذلك يتمّ استنساخ ألف نسخة عن هذا الكتاب.

إن الامتياز الذي كان يتمتَّع به ابن النديم يكمن في كونه ورّاقاً، فهو عندما يخبر عن كتاب فهذا يعني بالضرورة أن يكون ذلك الكتاب متوفِّراً في أسواق النشر.

بخلاف النجاشي، فإنّ إخبار النجاشي عن كتاب لا يعني توفُّر ذلك الكتاب في الأسواق، بل ربما يكون وجده في الإجازات، وهو نوعٌ من الفهرست أيضاً. ولكلٍّ منهما فوائد، فهناك فوائد يمكن الحصول عليها من فهرست النجاشي، وهناك فوائد يمكن الحصول عليها من الفهارس التي يكتبها الغربيّون في العصر الراهن، وهو عملٌ بالغ التعقيد والصعوبة والدقّة.

منعطفات علم الرجال

❁ ما هي المنعطفات التي مرّ بها علم الرجال طوال العصور الماضية؟

✿ إن الظروف التي مرّت على الشيعة حتَّمت عليهم الاقتصار على النسخة والفهرست، دون الرجال؛ وذلك لأن أعداد الرجال كانت قليلة. فعلى سبيل المثال: إن ثلث أو ربع كتاب «الصلاة»، للكليني، مرويٌّ عن حريز، وقد لا يتجاوز مجموع عدد الرواة فيه الثلاثة أو الأربعة أشخاص.

في حين قد نجد في كتاب «الموطّأ» عدّة آلاف من الرجال. فعند أهل السنة ـ ولا سيَّما في القرن الرابع الهجري ـ عندما كان المحدِّث يعتلي المنبر في بغداد كان يجلس تحت منبره ثلاثون ألف نسمة. وكان يتم تخمين أعداد الجالسين من خلال المساحة التي يحتلّها الجالسون. وكان يصطلح على مجالس الحديث بـ «مجالس الإملاء». وهذا يحتاج إلى فهرست لتحديد النسخة، ثم يتمّ العمل على النحو التالي: عندما كان المحدِّث على المنبر يقول: «حدَّثنا» كان هناك على بعد عشرة أمتار منه شخصٌ واقف يتولّى إعادة هذه الكلمة بصوتٍ مرتفع؛ إذ يقول بدوره: «حدَّثنا» ليتلقَّفها منه شخص آخر يبعد عنه عشرة أمتار أيضاً؛ فيقول: «حدَّثنا»، وهكذا، حتّى تصل هذه الكلمة إلى أسماع جميع الحاضرين في المجلس، بمعنى أن هؤلاء الأشخاص كانوا يقومون بوظيفة الميكرفون ومكبِّر الصوت؛ فإنّ تواجد ثلاثين ألف شخص في مجلس واحد

ليس بالمزحة؛ إذ لا بُدَّ من أنهم كانوا يشغلون مساحة تُقَدَّر في الحدّ الأدنى بعشرة آلاف أو اثني عشر ألف متر مربع. وهذا أمرٌ مذهل. ويشتدّ الذهول عندما ندرك أن هناك رواية تقدِّر أعداد الحضور بسبعين ألف نسمة، وذلك من خلال اتّباع ذات الملاك والمعيار الدقيق في التخمين. أما علماؤنا فقد عملوا على النسخة بشكلٍ كبير، وهي عملية يمكن الاعتماد عليها، والوثوق بها.

أبرز رجالات الشيعة في علم الرجال

۞ مَنْ هم أوائل الرجاليين الشيعة؟ والأكثر تأثيراً من بينهم؟

۞ إن الأول منهم هو عبد الله بن جبلة(٢٢٠هـ).

وقد ألف آغا بزرگ الطهراني كتاب «تسمية مَنْ شهد صفين»، في حين أنه ليس من علم الرجال في شيءٍ، وإنما يشتمل على أبحاث بشأن الحروب التي وقعت بين المسلمين في عصر الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‰، وأن ما حدث في تلك الحروب إنما كان بأمر رسول الله‘، حيث رُوي عنه‘ أنه قال للإمام علي‰: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين». ولكنْ ما ربط هذا بعلم الرجال؟ إن هذه المسائل يتمّ بحثها في التاريخ، فهي أشبه بالتراجم ولا علاقة لها بعلم الرجال.

وكذلك كان للحسن بن محبوب كتابٌ ضمَّنه كلّ ما سمعه من أساتذته على انفراد، كأنْ يذكر كلّ ما سمعه عن أستاذه عبد الله بن سنان في موضعٍ، ثم يذكر كلّ ما سمعه عن أستاذه جميل في موضعٍ آخر، وهكذا. وأطلق على كتابه هذا عنوان «المشيخة»، بمعنى أنه ألَّف كتابه على أساس أسماء شيوخه.

وهناك بعض الأعمال لدى أهل السنّة، ولكنْ لا ربط لها بالمشايخ والرجال.

ولذلك ظهر بعد مدّة أحد علماء قم، واسمه «داوود بن كورة»، ودوّن هذا الأمر في الفقه، فعمد إلى تأليف كتاب الصلاة ـ على سبيل المثال ـ في جزءٍ، وكتاب الطهارة في جزءٍ، وهكذا. وحيث أطلق على هذه الكتب عنوان المشيخة توهَّم آغا بزرگ الطهراني أنّ المراد منها هو الرجال، في حين أن الأمر ليس كذلك، وإنما هي مجموعة أحاديث بحَسَب أسماء الشيوخ.

ماذا عن مأزق التقليد في علم الرجال؟!

۞ بالالتفات إلى مقولة: «إن النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات»، لو كان الشخص مقلّداً في علم الرجال هل ستكون النتيجة الحاصلة من أبحاثه اجتهادية أم لا؟

۞ كان علم الرجال في الأزمنة القديمة جزءاً من أركان الاجتهاد، التي لا يجوز التقليد فيها؛ حيث كان يتمّ التعامل مع علم الرجال كما يتم التعامل مع علم الحديث، ولا بُدَّ من الاجتهاد في الحديث، بمعنى أنه جزءٌ من أركان الاستنباط؛ لأن ضابط العلم الاجتهادي لا يتزلزل بالنقاش؛ فإن العلم ينقسم إلى: كلّي؛ ومشكّك، وإن العلم الحقيقي هو الاجتهاد.

وبطبيعة الحال فإن العلم المراد في مثل «طلب العلم فريضة» قد يصدق على علم المقلِّد أيضاً. إلاّ أن العلم الذي يجب أن يكون هو العلم حقيقة ـ حيث يؤخذ في مفهومه التوضيح والإضاءة ـ هو الاجتهاد الذي لا يتغيَّر بالنقاش أو موت صاحبه أو تغيُّر ذلك الشخص، أما العلم التقليدي فيتغيَّر بتغيُّر المقلَّد أو موته أو تحوُّله من دينٍ إلى دين آخر.

إن لهذا العلم ـ بحَسَب الاصطلاح ـ درجةً من العلم، وله آثار العلم، ما دام يريد العمل برأيه على طبق اجتهاده. ولكنْ عندما يريد التصدّي، ويقوم الآخرون بالرجوع إليه، فإن هذا سيكون مشكلاً من وجهة نظرنا. فما لم يكن ضليعاً بشكلٍ كامل في علم الحديث، ولم يتمكّن من بيان الاتجاهات والتيارات فيه، يكون الأمر في غاية الإشكال والتعقيد.

مقارنات بين الشيعة والسنّة في الحديث

۞ ما هو وضع الشيعة بالقياس إلى أهل السنّة في ما يتعلّق برواية الحديث؟

۞ رُوي عن الإمام الصادق× أنه قال: «إذا حدّثتم بحديثٍ فأسندوه»، بمعنى أنه يجب أن نذكر سند الحديث عند روايته.

وقد شاع هذا الأمر في العالم الإسلامي، وبدأ منذ القرن الثاني الهجري بالتدريج، حيث نشهد ذكر الأسانيد حتّى في ما يتعلّق باللغة والتاريخ والشعر أيضاً، حيث كان لكلّ رواية في هذه المجالات أسانيد تقول: «حدَّثني فلان، عن فلان، عن فلان». فكان حتّى للمفردات والألفاظ وجميع الوقائع التاريخية أسانيد، بمعنى أن

كبار أصحاب السند والحديث قد بذلوا جهوداً كبيرة في جميع هذه الأمور، وعالجوها واحدة واحدة.

وهذا أمرٌ يدعو إلى الدهشة؛ إذ عالجوا عشرات الآلاف من الأحاديث. والحديث هنا لا يعني المنسوب إلى النبيّ الأكرمﷺ فقط، بل قد تجد أحياناً مسألة عن عبد الله بن عبّاس تشتمل على عشرة أسانيد تنتهي إليه، وقد تمَّتْ معالجة جميع هذه الأسانيد العشرة، ومع ذلك نجدهم يقولون: «لم يصحّ، ولم يثبت، وفيه فلان». وهذا عملٌ كبير جدّاً، ولا نبالغ إذا قلنا: إنه يثير الانبهار.

واليوم حيث تفصلنا عن رسول الله فترة ١٤٣٧ سنة، هناك بيننا وبينه أربعون طبقة (على حدّ تعبير السيد البروجرديرحمه الله). وقد قلتُ مراراً: إن أهل السنّة ـ للإنصاف ـ قد أتقنوا جهودهم في ما يتعلّق بالطبقة الرابعة والخامسة.

وبطبيعة الحال لم يكن للشيعة هذا العدد الكبير، ومع ذلك فإننا نمتاز منهم بوضوح تاريخ حديثنا. وهو أمرٌ لا يتمتع به أهل السنّة، رغم الجهود الجبّارة التي قاموا بها في هذا الشأن، بمعنى أننا نستطيع أن نحدِّد الفترة الزمنية التي كان فيها الحديث مشافهة، ومتى وأين تمّ تدوينه؟ ومتى وصل إلينا؟ بينما لا يعلم السنّة من ذلك شيئاً، فالحديث الذي يرويه البخاري ـ مثلاً ـ عن رسول اللهﷺ لا يُعْرَف ما هو الشفهي منه وما هو المكتوب؟

فنحن نقول مثلاً: إن الحديث عن الإمام الباقرعليه السلام إلى رسول اللهﷺ مرسَلٌ، ويكون هذا موضع إشكال بالنسبة لهم. وقد عمدنا إلى معالجة الطبقة الأولى والثانية والثالثة من خلال المسائل العقائدية والمباحث الكلامية، حيث نقول بالإمامة والعصمة. أما أهل السنّة والجماعة فقد حاولوا ردم هذه الهوّة من خلال المباحث الأصولية الفقهية، والقول بحجّية خبر الواحد! ومن هنا كان الأئمّة من أهل البيت يُشْكِلون عليهم بأن الطريق الذي سلكتموه طريق ظني، وأما طريقنا فهو طريق يقيني.

فلنأخذ مثلاً أقدم كتاب لديهم، والمعتبر من حيث السند، وهو كتاب مالك (وهو بطبيعة الحال ليس مجرّد كتاب في الحديث، وإنما فيه الكثير من الفتاوى الفقهية)، حيث يقال: إنه قد ألَّفه ما بين عام ١٠٠هـ إلى ١٥٠هـ، وقد ملأ هذه الفترة

الزمنية الفاصلة بينه وبين رسول الله براوٍ واحد؛ إذ يقول: «قال الراوي»! مع أن هذه الفترة الزمنية تقدَّر بقرنٍ أو قرن ونصف من الزمن! فهو معاصرٌ للإمام الصادقعليه السلام، مع فارق أن الإمام لا يقول: «قال الراوي».

وفي الحقيقة يمكن القول: إن علم الرجال قد تأسَّس في القرن الثاني الهجري. وقد عمد أهل السنّة إلى ملء الفراغ الزمني إلى رسول الله بمسألة أصولية تتمثَّل بـ «حجّية خبر الواحد»، بينما عمد الشيعة إلى ملئها بمسألة كلامية تتمثَّل بـ «حجّية أقوال الأئمة المعصومينعليهم السلام، والاعتقاد بالإمامة»، والقول بأن «الإمامة عهدٌ من الله». وهذان بُعْدان مختلفان.

فقد بدأ أهل السنّة نهضتهم الروائية بعد النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله بقرنين، حيث صحيح البخاري(٢٥٦هـ) أو مسند أحمد بن حنبل(٢٤١هـ)، حيث الطبقة الخامسة والسادسة، ومنذ ذلك الحين كان العمل على الحديث عندهم دقيقاً جدّاً وفي غاية الإحكام، وأما في ما يتعلَّق بالطبقة الأولى والثانية والثالثة فالعمل ضعيفٌ للغاية!

والإشكال المثار من قبل الغربيين يركِّز على هذه النقطة. وأما بالنسبة إلينا فإنهم لا يؤمنون بالإمامة من الأساس.

وقد شخَّص الإمام الصادقعليه السلام أهمّية الكتابة والتدوين بالنسبة إلى الشيعة؛ إذ مع الأخذ بنظر الاعتبار ما جرى على الشيعة كانت هناك خشيةٌ من ضياع ما بأيدينا؛ إذ لم تقتصر محاربة التشيُّع على أمثال ما تقوم به الوهّابية في العصر الحاضر، بل كان الوضع أخطر بكثير، فقبل الإمام الصادقعليه السلام شهد التاريخ الإسلامي حادثةً خطيرة تمثَّلت بمقتل الإمام الحسينعليه السلام على تلك الصورة الفجيعة، وهكذا كان أئمّتنا عرضةً للاستشهاد، وليس الشيعة فحَسْب.

وقد كتب المخالفون في كتبهم مراراً وتكراراً أن مخالفة الشيعة لا تنقض الإجماع، بل صرَّحوا بأن «الشيعة ليسوا مسلمين»!

ما هو تأثير الخلفية الثقافية في هذا الشأن؟

على سبيل المثال: ما قيل في هذا الشأن من أن المسألة لم تكن متعلقة بالخلافة أصلاً. إن هؤلاء ربطوا الخلافة بالثقافة. هناك من العلماء الكبار مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بعدم جدوائية التركيز على الخلافة، وإنما ينصح بالتركيز على

المرجعية العلمية للأئمة؟!

في حين أن هذا الأمر لا يبدو عملياً؛ لأنهم قد رتَّبوا الأمور بحيث يقتنع السامع تلقائياً بأن أبا حنيفة ـ مثلاً ـ أعلم من الإمام الصادق؟!

توفي أبو حنيفة سنة (١٥٠هـ)، واسمه النعمان بن ثابت بن زوطي، وهناك مَنْ يقول: إن زوطي شخصٌ من كابل، وهناك مَنْ يقول: إنه من نيسابور، وهناك مَنْ يقول: إنه من أصفهان. وكان مجوسياً، وقد أسلم ابنه ثابت، وأقام في الكوفة. فهل يمكن لشخص مثله أن يكون أعلم بالتعاليم الإسلامية في القرن الثاني الهجري من الإمام جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب؟!

في زمن الإمام الصادق كانت جدران المدينة المنورة وأبوابها لا تزال عابقة بذكريات وآثار رسول الله وأصحابه، وكان الإمام الصادق يعيش في تلك الأجواء. وقد رأى أبناء الصحابة، وربما يكون قد رأى بعض الصحابة أيضاً. بينما أبو حنيفة لم يذهب إلى أبعد من الكوفة، وهو على ما هو عليه من الخلفية النَّسَبية، فهل يكون والحال هذه أقرب إلى الإسلام وتعاليمه من الإمام جعفر بن محمد الصادق؟! هل هناك إجحافٌ أكثر من هذا الإجحاف؟!

إذن لا بُدَّ أن تكون هناك أرضيات وخلفيات، ونحن نصطلح عليها بـ «الخلفيات الثقافية»، فكان لا بُدَّ من إعداد المجتمع بحيث يتقبَّل ويقتنع بتقديم أمثال أبي حنيفة على قامةٍ مثل قامة الإمام جعفر بن محمد الصادق.

❁ ما هو القرن الذي شهد ذروة ازدهار علم الرجال؟

۞ بالنسبة إلينا نحن الشيعة لم نشهد ازدهاراً كبيراً في عصر الأئمّة. وكان أوّل شخص وصلتنا أعماله هو «عليّ بن الحسن بن فضّال»، وهو مذكورٌ في كتاب رجال الكشّي، ويمكن جمعه ضمن عشر صفحات أو خمس عشرة صفحة.

وهذا على نحو الإطلاق هو أوّل كتاب رجالي عندنا.

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نذكر رجال البرقي أيضاً، ولكنْ كتاب ابن فضّال أكثر أصالةً، وهو أقدم منه من الناحية الزمنية. وهناك مَنْ يحتمل أن يكون رجال البرقي هو من تأليف حفيده، فهذا محلّ كلام، والأشهر أنه لأحمد البرقي، فإذا صحّ ذلك كان في مرتبة ابن فضّال، وأما إذا كان لحفيده فهو متأخِّرٌ عنه.

۞ ما هي المحاور التي اشتمل عليها الكتاب الأول في علم الرجال؟

۞ لم يبلغنا شيء من الجهد الذي بذله عبد الله بن جبلة؛ فكتابه لم يصل إلينا، بمعنى أننا حالياً لا نمتلك في كتبنا نقلاً عن عبد الله بن جبلة في الرجال. وقد كانت وفاته سنة (٢٢٠هـ). فلو توفَّر كتابه كان يمكن اعتباره من أقدم المشايخ في هذا المجال، وهو معاصرٌ للإمام محمد الجواد‹ع›.

دور علم الرجال في الاجتهاد الفقهي

۞ هل ترَوْن تأثيراً ملموساً لعلم الرجال على فهم الفقه؟

۞ ليس ملموساً فحَسْب، بل هو تأثير لا بُدَّ منه. وذلك بطبيعة الحال على أساس علم الرجال الذي نراه نحن، ولا سيَّما منه ذلك الذي يجب أن يقترن بالفهرست؛ إذ إن من بين المسائل التي يتمّ الإصرار عليها عندنا هو تحليل جميع الأحاديث رجالياً (وهو ما عليه الطريقة الرجالية عند أهل السنّة)، وفي عصرنا سار عليها السيد الخوئي وآخرون، إلاّ أن هذه الطريقة لا تتناسب مع المزاج الشيعي.

كما يجب تحليل الحديث من خلال المصدر الذي ينقله، بمعنى أن علينا أن نقوم بأمرين، وإن هذين الأمرين على درجةٍ عالية من التأثير في معرفة الروايات وتقييمها.

فقد قال الشيخ الأنصاري في كتاب «الرسائل»: إن الحديث يبحث من ثلاث جهات، وهي: السند؛ والصدور؛ والدلالة.

وقد ذكرنا في حينها أنه قد فاته أمرٌ رابع. والحقيقة أنه لم يفُتْه، ولكنه لم يبحث أساساً، وهو بحث المتن؛ إذ إنّ بحث المتن في غاية الأهمّية. ومنذ عصر الشيخ الأنصاري إلى اليوم ذكر العلماء في الغالب، من أمثال: السيد الخوئي في الأصول، هذه المسائل الثلاث. ولكنْ في الحقيقة يجب أن يكون بين الصدور وجهة الصدور مسألة المتن؛ وذلك لأن المتن قد حدثت فيه زيادة ونقيصة وارتفاع وهبوط، وهذا يترتَّب عليه الكثير في الفقه.

وللأسف هناك أمور (تستحقّ البحث في محلّها) دعَتْ أهل السنّة إلى العمل بشكلٍ جادّ على معالجة المتن، وهو أمرٌ لم نعالجه على نحوٍ جادّ. فمن المهمّ جدّاً العمل

على الفتوى والتصوير العامّ لفقه أهل البيت؛ لما ينطوي عليه ذلك من التأثير الكبير. فهو ليس مجرّد تأثير عادي، بل هو يمثِّل جوهر المسألة.

إن الأخباريين، بدلاً من السعي وراء البحث الرجالي، يعتبرون حجّية كلّ رواية معتبرة في الكتاب، ويقوم بناؤهم في ذلك على الحجّية التعبُّدية. وأما مبنى السيد الخوئي فيقوم على وجوب أن يكون راوي الحديث ثقةً، وذهب بعضٌ آخر ـ كما هو الحال بالنسبة إلى صاحب المدارك ـ إلى الاعتماد على كلّ حديث يرويه العَدْل الإمامي.

وأما أهل السنّة فيختلفون فيما بينهم، ولكنّهم لا يذهبون في اختلافهم بعيداً، والمشهور منهم على أن الحديث الصحيح هو «كلّ خبر يرويه عَدْل ضابط عن مثله إلى آخر الإسناد، من غير شذوذٍ، ولا علّة».

وأما في كتب الشيعة ـ كما في كتب الشهيد الثاني والعلاّمة الحلّي ـ فقد تم رفع فقرة «من غير شذوذ»، واستبدلت بـ «العَدْل الضابط» و«العَدْل الإمامي»، وكانت هذه هي نقطة الاختلاف بينهما.

وهذا المبنى يترك تأثيرات كبيرة. فالعلامة المجلسي مثلاً يذهب إلى تضعيف ما يقرب من تسعة آلاف حديث من مجموع أحاديث الكافي، البالغة ستة عشر ألف أو سبعة عشر ألف حديث (وطبعاً هي ضعاف على مبنى العلامة المجلسي)، أو أنها موضع إشكال، وصحَّح ما تبقى من الأحاديث، البالغة خمسة آلاف رواية فقط. وهذا يعقِّد الأمر، وتترتَّب عليه آثار كبيرة جدّاً.

خلفيات الموقف السلبي من علم الرجال

۞ إذن ما هو السبب الذي يدعو البعض إلى اعتبار علم الرجال فاقداً للقيمة؟ وما هو دليلهم على ذلك؟

۞ مكمن الكلام في أن هذه المسألة لم تكن مطروحة بين المتقدِّمين من الأصحاب. وفي الحقيقة إن الحديث الصحيح عند أهل السنّة قد بدأ منذ القرن الثالث الهجري فما بعد. وأما عندنا فقد شاع هذا المصطلح منذ القرن الثامن الهجري، حيث جاء به العلاّمة الحلّي، وذلك بعد أن كتب فقهنا وحديثنا منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين، حتّى جاء معيار القرن الثامن الهجري وأثار هذه الزوبعة، حيث رأينا كيف

تمّ الإشكال على تسعة آلاف حديث من أحاديث الكافي.

وبطبيعة الحال إن الكليني نفسه كان عالماً بالحديث، ومن هنا لم يكن يقبل بما يقرب من الألف حديث (وهناك ضوابط وقواعد في هذا الشأن، لسنا في وارد الدخول في تفاصيلها). وعلى أيّ حال فإن النجاشي قد وصف الكليني قائلاً: «أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم». ولم أجِدْ مثل هذا الكلام يُقال في حقِّ عالمٍ آخر. وعليه لا بُدَّ من القول: «إن الكليني إمامٌ في معرفة الحديث». ولذلك نجده في بعض المواضع يصرِّح بأنه لا يقبل بعض الأحاديث، فإذا لم يذكر مثل هذا الشيء بالنسبة إلى حديثٍ دلّ ذلك على أنه قد اختار صحّة هذا الحديث، وذلك على المستوى العلمي.

أما ضوابط العلاّمة الحلّي فقد جاءت بعد ذلك، حيث كان يعيش في القرن الثامن الهجري. وبذلك واجهنا مشكلة، حيث تمّ تأليف مصادرنا الحديثية والفقهية، من قبيل: «مَنْ لا يحضره الفقيه» و«الكافي»، في القرن الرابع الهجري ، فقد عاش الكليني في بداية القرن الهجري الرابع، والشيخ الصدوق في نهايته، كما كان الشيخ الطوسي ـ مؤلِّف الفهرست والفقه ـ يعيش في القرن الخامس الهجري. وإذا بنا في القرن الثامن الهجري نفاجأ بمعيارٍ جديد!

۞ إلى أيّ مستوى ترَوْن هذا الإشكال وارداً؟

۞ إن هذا الإشكال واردٌ، فإن هؤلاء ـ بيني وبين الله ـ يقولون: لو التزمنا بالمبنى الذي يذكره العلاّمة فسوف يتعيَّن علينا نبذ الكثير من الروايات. وهو كلامٌ صحيح؛ فإن الطريق الذي اختطّه العلامة ـ للإنصاف ـ يخلق الكثير من المشاكل الفنّية.

وهنا سأذكر مجمل القول؛ كي تتضح الصورة: إذا أخذنا مجموع روايات أهل البيت عليهم السلام بنظر الاعتبار فربما لم يصحّ منها ـ طبقاً للمعايير التي ذكرها العلاّمة الحلّي في كتبه الأربعة ـ سوى ٢٠٪، وهذا يشكِّل ضربةً كبيرة لتراثنا الروائي.

ومن هنا صدرت ردود الأفعال الأولى عن أمثال الشهيد الثاني، حيث قال: إذا كان الحديث ضعيفاً فإن عمل الأصحاب به سيكون «جابراً» له (فأضافوا هذا القَيْد)، كما قالوا: إذا كان الحديث صحيحاً، وأعرض عنه الأصحاب، فإنّ إعراضهم عنه سيكون «كاسراً» له. وعليه فقد نشأ مصطلح «الجابر» و«الكاسر»

من رحم هذه المعايير الجديدة، وبذلك أمكن استعادة ما بين ٢٠٪ و٣٠٪ من الأحاديث التي خرجت بسبب المعايير التي جاء بها العلاّمة الحلّي، وبذلك نكون قد احتفظنا بما مجموعه ٤٥٪ من تراثنا الروائي، ومع ذلك تبقى المشكلة على حالها.

وفي الحقيقة حتّى أنا لا أستطيع القبول بهذه النتيجة؛ إذ إن الجهود التي بذلها أهل البيت عليهم السلام ـ للإنصاف ـ كبيرة جدّاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جهود علمائنا، ولم يكن هذا أمراً عادياً. فالمعيار الذي يذكره العلاّمة يؤدّي إلى إشكال كبير لا على المستوى التعبدي، بل على المستوى العملي والواقعي. وهذا ظلمٌ في حقّ التراث الروائي لأهل البيت، وتنكُّر للجهود التي بذلها فقهاؤنا؛ فلم يكن ما قام به الأولون من الجهود للوصول ـ رغم الضغوط الشديدة ـ إلى تأليف هذا الفقه المتقدِّم والدقيق والصحيح مع ذكر المعايير والملاكات الظريفة مجرَّد مزحة.

لقد ذكر العلاّمة الحلّي(٧٢٦هـ) معاييره في القرن الثامن الهجري، وسارت الأمور على هذه الوتيرة ما يقرب من ثلاثة قرون. وإن بعض العلماء، من أمثال: صاحب المدارك، سار على ذات الدرب، حيث كان يقول بأنه لا يقبل بغير الحديث الصحيح. ومن هنا عرف صاحب المدارك بالشاذّ، وكان هذا هو مكمن شذوذه؛ حيث ذكر ذلك المعيار، ورفض أحاديث «الكافي» و«مَنْ لا يحضره الفقيه» و«التهذيب»، كما ترك الأحاديث التي ذكرها مَنْ سبقه من الفقهاء إلى المعاصرين له، وحتّى التي سبق له أن عمل بها.

ومنذ القرن العاشر الهجري ظهر الأخباريون على الساحة، ليقلبوا جميع الطاولات، وقالوا بحجّية جميع الأحاديث الواردة في هذه الكتب المشهورة. فكلُّ ما ورد في كتاب «خصال الصدوق» على سبيل المثال ـ فضلاً عن الكتب الأربعة ـ، وكذلك «معاني الأخبار»، و«الأمالي»، للشيخ المفيد، حجّةٌ. وباختصار: إن كل كتابٍ مشهور تثبت له حجّية تعبُّدية. وبذلك فإن الأحاديث التي كانت معتبرة في الكتب الأربعة ١٠٠٪ تحوَّلت بمعايير العلامة الحلي إلى ٢٠٪، ثمّ ارتفعت النسبة من خلال معالجات الشهيد الثاني إلى ٤٥٪، حتّى جاء الأخباريون ليحطِّموا الرقم القياسي بقولهم: إننا لا نقبل بهذه المعايير. لقد رام الأخباريون حلّ المشكلة، ولكنهم خلقوا مشكلةً أخرى، وبذلك وقعنا بين الإفراط والتفريط.

وبعد الأخباريين، الذين استمر وجودهم لقرنين من الزمن، جاء دور الوحيد البهبهاني في القرن الثاني عشر الهجري، وأضاف إلى مباني القرن التاسع الهجري ـ والمتمثِّلة بانجبار ضعف الحديث بعمل الأصحاب ـ العمل على توسيع علم الرجال. إن توثيقات وتضعيفات العلاّمة كانت منبثقة عن تلك المصادر الأولى تقريباً، فوجد الوحيد البهبهاني أن بعض الرواة ضعيفٌ (بمعنى أنه مجهول، ولا نعرفه)، والتفت إلى وجود طرق أخرى للتوثيق، كأنْ يكون هذا الراوي المجهول كثير الرواية، ثم عثر بالتدريج على بعض الشواهد الأخرى.

ومن هنا فإن الوحيد البهبهاني، مضافاً إلى ذلك المبنى، أضاف مبنى آخر، وبذلك وسَّع من المباني الرجالية، لا بالمقدار الذي كتبه العلاّمة الحلّي.

وبطبيعة الحال فإنّ خلاصة العلاّمة الحلّي كتاب صغير، ولا يجدي شيئاً بالنسبة إلى أحاديث الشيعة. ولا نعني بهذا الكلام أنه كان مقصِّراً في هذا الشأن، ولكنّ هذا ما كان عليه مستوى العلم في تلك الفترة الزمنية. وعليه فإن ما قام به الوحيد البهبهاني يشتمل على مرحلتين:

الأولى: توسيع علم الرجال، والتعرُّف على الكثير من المجهولين، وتوثيق عدد من الضعاف.

الثانية: القبول بالكثير من الرواة، وبذلك تصل نسبة الأحاديث الصحيحة حتى إلى ٧٠٪. وهذا للإنصاف مجهودٌ يستحق الثناء، ويجب العمل على تطويره.

وبعد الوحيد البهبهاني سلك أمثال الميرزا النائيني الطريق الأوّل، بمعنى القبول بكلّ حديث قبل به الأصحاب، دون أن نلتفت إلى ما يقوله علم الرجال. وما قيل من «عدم الحاجة» إلى علم الرجال كان المراد منه هذا الشيء.

وقام بعض العلماء بسلوك الطريق الثاني للوحيد البهبهاني، من أمثال المحدِّث حسين النوري، فكان يقول: كلّ مَنْ ذكره الشيخ الصدوق في المشيخة، وكلّ مَنْ ذكر الشيخ أن له «أصلاً»، وهكذا اتّسع الباب بالتدريج. ولطالما كنت أمزح في هذا الشأن قائلاً: إنهم قاموا بصنع حوض كرّ، وألقوا فيه الكثير من المجاهيل، ليجدوا لهم مخرجاً.

فأين نحن الآن؟ إننا للإنصاف بحاجةٍ إلى كلا الطريقين؛ فلا بُدَّ من التدقيق

في المباني وتوضيحها.

ومضافاً إلى ذلك لا بُدَّ من التدقيق في مصادرنا المكتوبة، بمعنى إعادة إحياء ما قام به النجاشي، حيث كان يقوم بدراسة النسخ والكتب، وكان كبار علماء قم يتدارسون النسخ، واليوم لا توجد تلك النسخ بين أيدينا، وهذه المرحلة صعبةٌ للغاية، وهذا هو الشيء الذي أضفناه، بمعنى أننا حصدنا نتيجة عمل استغرق ألفاً ومئتي سنة بعد عصر الغيبة، وقمنا بتشذيبه وتنقيته.

في الآونة الأخيرة لم يكن السيد الخوئي يذكر مصطلح «الحديث الصحيح»، وإنما أخذ يستعمل مصطلح «الحديث المعتبر»، بمعنى أنه كان يقول: إذ أثبتنا بأن الراوي ثقة كان الحديث عنه معتبراً، أيّاً كان مذهب الراوي، وبذلك يكون قد أحدث تغييراً جذرياً.

وهو ليس بالطريق السيّئ، حيث طرح بحث المعتبر وغير المعتبر، فقد قدَّم العلاّمة الحلي تقسيماً رباعياً؛ أما السيد الخوئي فقد قام بتقسيم الحديث إلى: معتبر؛ وغير معتبر.

لم يَرْتَضِ السيد الخوئي الطريق الأول للوحيد البهبهاني، الذي ذكر فيه مسألة «الجابر»، بمعنى أن السند إذا كان ضعيفاً لا يكون عمل الأصحاب به عنده «جابراً»، ولا الإعراض عنه «كاسراً»، إلاّ أنه قام إجمالاً بوضع طرق وحلول أخرى ـ وصنع على حدّ تعبيري أحواض كرّ أخرى ـ، ومن بينها: «كامل الزيارات»، الذي رجع عنه مؤخَّراً؛ ومنها: «تفسير عليّ بن إبراهيم».

وللإنصاف فإن كلا الأمرين صحيح. إن ما قام به الوحيد البهبهاني هو أن لا نكتفي بمجرّد ما كتبه العلاّمة الحلّي بشأن التوثيق والتضعيف، بل هناك طرق أخرى يمكن التعرُّف عليها، ومنها: أن يكون الراوي الفلاني جليل القدر، والراوي الفلاني عظيم الشأن، بمعنى أن نتعرَّف على خصوصيات الراوي. وقد تكون هناك طرق أخرى لقبول روايته. وهذه عمليةٌ صحيحة ولا غبار عليها.

أما الطريق الذي سلكه الأخباريّون، حيث قالوا بالكتب المشهورة، دون المعتبرة، فهو ـ للإنصاف ـ على خلاف العلم، ولا يمكن أن يكون صحيحاً (بمعزل عن النقاش والبحث الأصولي). يقول الأخباريون: إن علماءنا قد بذلوا الكثير من الجهود

وألَّفوا الكتب. وهذا كلامٌ صحيح. وقد عملنا على تطوير ذلك، واختَرْنا له تسمية «تحليل رجال الفهارس»، فقد تكون الرواية مشتملة على إشكال بلحاظ التحليل الرجالي، ولكنّها لا تحتوي على مشكلة بلحاظ التحليل الفهرستي، وتكون مقبولة من هذه الناحية، وقد تكون رواية أخرى بعكس الأولى، تعاني من مشكلة بلحاظ التحليل الفهرستي، ولا تعاني من مشكلة بلحاظ التحليل الروائي، فتكون مقبولة أيضاً. وقد عمدنا إلى إضافة هذه الأمور، وعملنا على معالجة مسألة تلقّي الأصحاب للرواية بالقبول، ومَنْ هو الذي تلقّاها بالقبول منهم؟ هل هم القمّيون أم البغداديون؟ وما هي طبيعة المسألة؟ فهل هي اجتهادية أم تفصيلية أم محصورة؟ وهو ما عبَّرْتُ عنه بـ «التبنّي» و«التلقّي»؛ فإنْ كان من سنخ التلقّي ـ حيث كان المتقدِّمون من الأصحاب يتلقّونه من المعصومعليه السلام ـ يكون لذلك مكانته وقيمته، وأما إذا كان من سنخ التبنّي، بمعنى أنه يقوم على الاستدلال ونوع من استظهار المتقدِّمين (وليس على شاكلة اجتهادتنا الراهنة)، ونوع من الجمع والاختيار، كأن يحصل تعارض بين روايتين، وطبقاً لمبانيهم الفكرية يختارون إحدى الروايتين (لا على أساس المتبنيات المعاصرة أو على أساس القواعد والأصول والاستصحاب التعليقي وما إلى ذلك).

وإذا أقمنا الشواهد (وقائمتها تطول) سنجد أن بعضها من سنخ التلقّي، ويبدو أنه يعود إلى التلقّي من الأئمة المعصومينعليهم السلام، بَيْدَ أنه لم يتمّ التصريح بذلك. علينا أن نقيم الشواهد على أن اختيار هذا المبنى يعود إلى التلقّي عن الإمامعليه السلام؛ لأن من بين مهام أئمتنا المتأخِّرين هي عرض الروايات. وكان هذا في بعض جوانبه صحيحاً.

فمثلاً: يُقال للإمامعليه السلام: لقد رُوي عن جدِّك حديثان، أو أن عدداً من مكاتيب السيد الحميري لإمام العصرعجل الله فرجه هي من هذا القبيل. وأساساً كان هناك بعض الروايات وصلت إلى عددٍ منكم، ولم تصِلْ إلى الكثير منكم. نحن نحتمل أن الشيخ الكليني قد تلقى الرواية الكذائية المتعارفة (لأنه كان يعيش في فترة الغيبة الصغرى، ولا نجد نكتةً فنية)، أو أن أصحابنا بعد الشيخ الكليني قد تلقوها بالقبول، وأفتَوْا على أساسها، وأضحَتْ من المشهورات، فيحتمل أن تعود جذور ذلك إلى التلقّي، فيكون ذلك جزءاً من علم الرجال، في حين أنهم قد أخذوها بشكلٍ مستقلّ عن علم الرجال.

وقد عمدنا إلى جمع هذه الأمور، وكوَّنّا منها ـ بحَسَب مصطلحنا ـ منظومة فكرية تتألَّف من الرجال والحديث والتاريخ، ثم أضَفْنا إليها مسألة الفهرست، والطرق المختلفة التي سلكها علماؤنا، والشواهد التي كانت متوفِّرة، وأحياناً نستوثق من عمل المتقدِّمين حقيقةً. وهذه الطرق بأجمعها قابلةٌ للاعتماد.

وعليه فإن المبنى الذي يقول به السيد الخوئي، والذي على أساسه يتَّخذ موقف الرفض، ليس صحيحاً أيضاً.

إن هذا التاريخ قد اتَّضح على نحو الإجمال، وبيَّنا الموقع الذي نحن فيه. نحن الآن نعيش في هذه المرحلة التاريخية، وهي مرحلة عصيبة حقّاً. لقد قال هؤلاء السادة: لا شأن لنا بعلم الرجال، وإنما نلتزم بما قاله الأصحاب. إن الفرصة حالياً سانحة بالنسبة لنا، فقد تقدَّمنا في العالم المعاصر تقدُّماً ملحوظاً، وظهرت الكثير من المكتبات التي تحتوي على الكثير من المخطوطات. ويمكن لنا الوقوف على المخطوطات، وأن نلاحظ الاختلاف بينها. فقد قامت مؤسسة دار الحديث بطبع الكافي في خمس عشرة نسخة، وهذه نعمةٌ عظيمة. كما تمكَّن السيد شبيري زنجاني (حفظه الله) بمقابلة كتاب النجاشي على ثماني عشرة نسخة.

وفي الوقت الحاضر علينا أن نغتنم التطوُّر الحاصل، وإيصال أنفسنا إلى ركب العالم؛ وذلك لاعتقادنا بأن النظام السياسي كلّما وقع بأيدي الشيعة حدثَتْ نقلةٌ نوعية في حوزاتهم العلمية. فبظهور البويهيّين في بغداد سنة ٣٣٤هـ، إلى حين خروجهم منها بمجيء الخوارزميين، وهم من سنّة أتراك خوارزم، شهد التشيُّع ذروة قدرته في بغداد، وإلى تلك الحقبة ينتمي أمثال: الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والسيد المرتضى. كما كان العصر الصفوي قد شهد قمّة البلوغ الفكري للشيعة، حيث تمّ تأليف موسوعة «بحار الأنوار»، وكتاب «وسائل الشيعة»، في هذه الفترة. وهذه الأمور الإبداعية تعود بأجمعها إلى تلك العصور، بمعنى أن الحكومات السياسية عندما اتفقت مع الشيعة حصل تقدُّم ملحوظ حتّى في المعارف الحوزوية أيضاً؛ وذلك لانفتاح المجالات والأبواب أمامها.

ولذلك كنتُ أقول دائماً: علينا الإقرار بأننا طوال السنوات الستّة والثلاثين المنصرمة من عمر الجمهورية الإسلامية لم نحصل على المستوى المطلوب من التقدُّم بما

يتناسب مع الناحية السياسية، فلم نتعرَّف على المخطوطات مثلاً، ولم نتمكَّن من فتح قنواتٍ للتواصل مع العالم والمؤسَّسات العلمية في سائر البلدان الأجنبية.

واللحظة الراهنة تقتضي منّا أن نتواصل مع العالم الإسلامي. يمكن لنا أن نتواصل مع الأزهر على نحو جيِّد، ولكن هذا الأمر لم يحصل حتّى الآن. ويا حبذا لو أمكن لنا أن نفتح بعض الحوزات في أمريكا وأوروبا، ونرسل بعض الطلاب الفضلاء إلى هناك، وأن نجري نوعاً من المنافسة مع الغرب في بعض المجالات المعرفية، من قبيل: الفلسفة، والتجارة (أو المكاسب، على حدِّ تعبيرنا)، والحقوق، والكثير من المجالات التشريعية، وأن يحصل بيننا وبينهم نوع من التعاون، وبذلك سنحصل على نِعَم كبيرة.

ولكنّ مثل هذا لم يحصل للأسف الشديد. مع أن بالإمكان فعل ذلك من خلال استثمار حجمنا وثقلنا السياسي والثقافي والعلمي.

إن الأعمال والأنشطة الثقافية أمورٌ ظاهرية، كأنْ يكون مخاطبنا هو جيل الجامعيين. بَيْدَ أن النشاط التحقيقي هو بحثٌ في الجذور، وتنقيب في الأعماق. إن الإمكانات متوفِّرة لدينا بكثرة حالياً، وهناك الكثير من المخطوطات التي يمكن لنا الاعتماد عليها في أعمالنا التحقيقية، ويمكننا الآن أن نقوم بالأعمال التحقيقية التدقيقية بشكلٍ جيّد.

فعلى سبيل المثال: كانت لي قبل ثلاثين سنة مراسلة مع والد السيد عبد الملك بدر الدين الحوثي في اليمن، وسألته عن مؤلَّفات بعض العلماء هناك، وكان هناك ارتباطٌ بيننا حول مثل هذه الأمور.

وقد انطلقت حركة عالمية جيدة بشأن القرآن الكريم. وهو عملٌ في غاية الرَّوْعة، حيث أمكن إحياء الكثير من المصاحف القديمة والتاريخية. وهو أمرٌ مذهل يكاد يلامس المعجزة.

مسؤوليات الحوزات اليوم تجاه علم الرجال

❁ ما هي المسؤولية التي تراها ملقاةً على عاتق الحوزة العلمية في ما يتعلَّق بالاهتمام بمباحث علم الرجال، بوصفك واحداً من المختصّين وأصحاب الخبرة في هذا الشأن؟

۞ هناك الكثير من الأمور التي يجب الاهتمام بها، والعمل عليها بشكل جَذْري؛ إذ إن الكثير من رجالنا وأحاديثنا ورواتنا موجودٌ في مصادر أهل السنّة أيضاً.

رحم الله السيد مهدي الروحاني، فقد ألَّف مع بعض السادة كتاباً، وقد قامت مؤسسة دار الحديث مؤخَّراً بطباعته.

وعلى أيّ حال يمكن القول بأن هناك بعض الأعمال الجيدة من هذا القبيل قد تمّ إنجازها. ولكنْ يجب أن يكون هناك إشرافٌ علمي دقيق على هذا النوع من الأعمال والجهود؛ كي يبين مسائله التاريخية، وما هي مواطن الحاجة إليه؟ والعمل على طبق هذه الحاجة.

من الواضح أن الجهد العلمي مهمٌّ للغاية، ولكنْ علينا أن ننظر ما هي الزاوية التي يتعيَّن علينا الدخول منها؟ وما هي جذور هذه الزوايا الرجالية عندنا؟

فعلى سبيل المثال: إن من بين كتبنا الرجالية كتاب «رجال الشيخ الطوسي». إن هذا الكتاب مضطربٌ تقريباً، ولكنْ ليس إلى حدٍّ كبير، ولكنّه على أيّ حال ينطوي على بعض المشاكل، وعلينا أن نتتبع جذور هذه المشاكل.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى رجال الكشّي، حيث يحتاج إلى عددٍ من المتخصِّصين الأكفّاء؛ كي يتمكَّنوا من إصلاحه.

كما أرى من الضروري أن نتَّجه إلى الواقعية (وهو ما يُصطلح عليه بـ «التاريخ»)، فإنْ قصرت يدنا توجَّهنا إلى الحجِّية.

أما حوزتنا العلمية الراهنة فتركِّز اهتمامها وتصوُّرها على الحجِّية، حيث يقال: «خبر الثقة حجّة» مثلاً. وقلَّما صبّوا اهتمامهم على الواقعية.

وفي الوقت الراهن لا نستطيع أن نواكب العالم المعاصر في هذه الناحية العلمية.

لنفترض أننا ذكرنا عدداً من الأشخاص، وأخذنا نطالب بإثبات وجودهم التاريخي، يقال: إنهم موجودون في كتبنا، وهؤلاء يصرُّون على كلامهم. إننا نواجه هذه المشكلة في تراث الإسماعيليين، حيث يوجد لديهم في بداية نشاطهم مصطلح أئمة الستر؛ إذ هناك فاصلٌ زمني بين محمد بن إسماعيل وعُبَيْد الله المهدي، تقدَّر بقرن ونصف، وهناك ثلاثة أئمّة لديهم يسمّونهم «الأئمة الثلاثة»، وليس لنا طريق إلى هؤلاء الأئمة الثلاثة سوى الإسماعيلية أنفسهم. ثمّ يتّخذ هذا العلم طابعاً شخصياً، ولا

يمكن للعالم العلمي أن يتقبّلنا.

إذن علينا أن نأخذ هذه الزاوية بنظر الاعتبار أيضاً، ويجب العمل بشكل نفرض من خلاله احترامنا على العالم الإسلامي، والعالم العلمي أيضاً. وعلينا أن لا نخفي أيضاً أن هذا الأمر سهلٌ على اللسان، ولكنّه ثقيلٌ في الميزان.

٢ـ مع الشيخ مسلم الداوري

ما هو تعريف علم الرجال؟ وما هي أهميته؟

❁ نرغب في البداية أن نسمع منكم شيئاً حول تعريف علم الرجال.

۞ إن علم الرجال جزءٌ من علم الحديث؛ لأن علم الحديث عبارة عن العلم الذي يبحث في أمرين، وهما:

١ـ فقه الحديث، بمعنى المتن والدلالة، من حيث الظهور والنصّ، والخاصّ والعام، والمجمل والمبيِّن، وكلّ ما له دخلٌ تام في فهم كلام ومراد المعصوم‰.

٢ـ رجال الحديث، وسند الحديث، من الاتصال والانقطاع، والإضمار والإظهار، والوثاقة أو الضعف، والاعتماد أو عدم الاعتماد عليه.

وعليه فكلّ ما يدخل في حجية الحديث يدخل في دائرة البحث. وإن علم الحديث في كلا قسمَيْه يشكل الركن الأساس في عملية الاستنباط، وتحصيل الأحكام من الأحاديث والروايات.

ولا تقتصر فائدة ذلك على استنباط الأحكام فقط، بل يلعب دوراً حتّى في سائر العلوم الأخرى، وفي المعارف والعقائد، وفي الأخلاق والفضائل، وفي التفسير والترجمة وسائر العلوم.

❁ هل ترَوْن ضرورةً لعلم الرجال في عملية استنباط الأحكام أم لا؟

۞ لقد ذكرنا في كتابنا «أصول علم الرجال» بالتفصيل أن علم الرجال والحديث واحد من المقدّمات المباشرة في الاستنباط؛ لأن مصادر الأحكام الشرعية هي: القرآن الكريم، والسنّة (الأحاديث)، والإجماع، والعقل. أما القرآن الكريم فيُستفاد منه في الغالب في عمومات الأحكام، وأما الإجماع فلا يثبت به من الأحكام غير النَّزْر القليل، وأما العقل فليس له طريق إلى علل الأحكام، إلاّ في ما يتعلّق

بالملازمات العقلية، التي يجب أن تتوفَّر صغراها من الكتاب أو السنّة.

وعليه فإن الركن الرئيس في الاستنباط يتمثَّل بالروايات. ومن هنا فإن الشخص المجتهد، والذي يستنبط الأحكام، يجب أن يكون على درايةٍ كاملة بعلم الحديث؛ كي يتمكن من استنباط الأحكام بشكلٍ مناسب وصحيح.

۞ ما هو أفضل كتاب في علم الرجال يمكن التعويل عليه، والاستفادة منه؟

۞ أرى أن كتاب «معجم رجال الحديث» لسيِّدنا الأستاذ أبي القاسم الخوئي‏ - الذي يمكن تلقيبه بحقّ (أستاذ الأساتذة) - قد تناول في هذا الكتاب البحث بشأن رجال الروايات الواردة في الكتب الأربعة، وعمد إلى تحقيقها ومناقشتها بشكلٍ كامل.

وعليه يمكن، من خلال ضمّ «مستدرك معجم رجال الحديث»، للعلامة الشاهرودي، الحصول على رجال الحديث.

ولكنْ في ما يتعلَّق بالتصحيح وطرق العثور على المسالك الأخرى لاعتبار الروايات يجب ضمّ «أصول علم الرجال» إليهما أيضاً. وبذلك يمكن القول: إن هذه الكتب الثلاثة تكفي للوصول إلى صحة أو عدم صحّة الروايات.

طرق تصحيح الروايات والابتكارات فيها

۞ لقد أشَرْتُم إلى طرق تصحيح الروايات، فهل يمكن لكم أن تقدِّموا لنا مزيداً من التوضيح في هذا الشأن؟

۞ نعم، إن من أهم مباحث علم رجال الحديث الحصول على طرق تصحيح الروايات.

فمثلاً: في السابق، وحتّى في عصر سيدنا الأستاذ، كان يتمّ الحكم بإرسال وضعف روايات مستطرفات السرائر، التي ذكرها ابن إدريس في نهاية الكتاب، وكان يقول: إن طريق هذه الروايات مجهولٌ، حتّى وفقنا الله للعثور - من خلال إجازات صاحب السرائر - على طرق متعدِّدة إلى هذه الروايات. وقد ذكرنا الشرح على ذلك في كتاب «أصول علم الرجال»، وعرضنا ما توصَّلنا له على سيدنا الأستاذ، فاستحسن ذلك كثيراً، وأخذ منذ ذلك الحين يتعامل معها كما يتعامل مع

الروايات المسندة، وسار الآخرون في دروسهم على ذات النهج.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى كتاب «غياث سلطان الورى» وغيره، وهكذا سائر الموارد الأخرى.

وأما طرق تصحيح الروايات، بشكلٍ موجز ومختصر، فيمكن تصحيح روايات الكتب الأربعة وغيرها من عدّة طرق، حتّى وإنْ كانت هذه الروايات بحَسَب الظاهر ضعيفة، أو واردة على نحو الإرسال، ومن أهمّ هذه الطرق:

١ـ أن نعلم أن هذه الرواية مستخرجة من أحد الكتب المشهورة المعروفة، والتي يعوَّل عليها. وقد عمدنا إلى تقسيم هذه الكتب إلى ثلاثة أقسام:

أـ الكتب المشهورة، والتي يعوَّل عليها.

ب ـ الكتب المشهورة فقط.

ج ـ الكتب التي يعوَّل عليها، والتي عُرضَتْ على المعصوم وتمّ تصحيحها.

ومجموع هذه الكتب يصل إلى ١٧٧ كتاباً. فإذا علمنا أن الرواية مستخرجة من أحد هذه الكتب لا نكون بحاجةٍ إلى مراجعة السند، وإنما نحكم بصحتها رأساً. وبطبيعة الحال يتم تصحيحها بجميع سلسلة السند بالنسبة إلى الكتب التي هي من القسم الأول؛ أو بجزء من السند ـ الذي هو أوّل السند إلى راوي الكتاب ـ بالنسبة إلى الكتب التي هي من القسم الثاني؛ أو من راوي الكتاب إلى الإمام، فلا تكون بحاجةٍ إلى دراسة السند، بالنسبة إلى الكتب من القسم الثالث، فيحكم بصحتها حتّى مع وجود شخص ضعيف في سلسلة سند هذه الرايات.

٢ـ إذا فهم من إجازات أو فهرست الشيخ أن الشيخ كان لديه طريقٌ صحيح ومعتبر إلى جميع الروايات، أو جميع كتب وروايات ذلك الراوي، ثمّ إذا كان طريق الشيخ في «التهذيب» أو «الاستبصار» أو سائر كتبه ضعيفاً، حكمنا بصحة الروايات؛ وذلك من جهة صحّة سندها في الفهرست أو المشيخة.

وقد أحصَيْنا هؤلاء الرواة فوجدناهم ١٢١ راوياً. وحتى أولئك الذين لديهم طرق صحيحة إلى كتب وروايات الشيخ يمكنهم أن يَرْوُوا هذه الروايات بشكلٍ صحيح.

٣ـ الروايات التي يكون للشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه بالنسبة لها طريق صحيح، أو في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»، أو في الإجازات بجميع الكتب ورواتها.

وعليه تكون بأجمعها طرقاً للشيخ.

فإذا كان طريق الشيخ إلى هذه الروايات في كتاب التهذيب أو الاستبصار ضعيفاً يتمّ تصحيحه من طريق الصدوق، وحيث يكون للشيخ طريقاً صحيحاً بالنسبة إلى جميع كتب وروايات الشيخ الصدوق تكون جميع طرق روايات الشيخ الصدوق طرقاً لروايات الشيخ الطوسي أيضاً.

٤ـ طريق الشيخ النجاشي، إذا كان له طريقٌ صحيح إلى كتاب أو أصل، وكان في ذلك الطريق أحد مشايخ الشيخ يروي جميع كتبه ورواياته، مثل: الشيخ المفيد، وابن الغضائري، وأمثالهما، فيكون هذا الطريق بعينه طريقاً للشيخ أيضاً إلى ذلك الكتاب أو ذلك الأصل، ويدخل في مرويات الشيخ.

ولا يخفى ما يترتَّب على هذا الأمر من الفوائد الهامّة والكبيرة.

هذه بعض طرق تصحيح الروايات. وقد ذكرنا تفصيلها بشكلٍ مستدلّ في كتابنا «أصول علم الرجال».

حديثٌ حول تجربة تدوين معجم رجال الحديث

❁ نودّ أن تحدِّثنا عن لجنة معجم رجال الحديث للسيد الخوئي، وكيفية تدوينها.

۞ لقد أنجز كتاب «معجم رجال الحديث» عبر خمس مراحل، وذلك على النحو التالي:

المرحلة الأولى: في هذه المرحلة قام السيد الخوئي بتدوين أسماء الرجال على نحو تفصيلي وبشكلٍ محقّق ضمن دفاتر، كانت في الغالب بخطّ يده.

المرحلة الثانية: أشار سماحته في هذه المرحلة إلى أربعة أشخاص من أهل العلم والفضيلة، ودفع لكلّ واحدٍ منهم واحداً من الكتب الأربعة، أي الكافي والتهذيب والاستبصار ومَنْ لا يحضره الفقيه، ليتولّى كلّ واحد منهم عملية استخراج الراوي والمرويّ عنه في هذه الكتب، وتسجيله في دفاتر، ثمّ عرضوا نتائج العمل على سماحته.

المرحلة الثالثة: في هذه المرحلة تمّ تسجيل أسماء الرواة بحَسَب التسلسل الأبجدي في دفاتر كبيرة لا تزال محفوظة، حيث تمَّتْ كتابة أسماء كلّ واحد من الرواة بخطّ

عريض على شكل عنوان، وتمّ وضع المرويّ عنه إلى يمين القائمة بحسب التسلسل الأبجدي، والراوي إلى يسار القائمة، فإذا ظهر اختلاف في الأثناء تمَّتْ الإشارة إليه في الهامش أو في قائمة الملاحظات.

المرحلة الرابعة: في هذه المرحلة عمد السيد الخوئي إلى انتداب شخصين ليتولَّيا مهمّة مقابلة جميع هذه الموارد، وتطبيقها على الكتب والمصادر.

المرحلة الخامسة: في هذه المرحلة تمّ تحويل الكتاب إلى لجنة التحقيق والتلفيق، حيث تلخَّصت مهامها بالعمل على دراسة تلك العناوين والأحاديث والراوي والمرويّ عنه والرجال ـ وكانت بأجمعها بخطّ السيد الخوئي ـ، وبيان أحوال الرجال والتحقيق في أحوالهم، وضمّها إلى بعضها، والتلفيق فيما بينها. وإذا ظهر اختلاف بين الكتب أو النسخ صاروا إلى بيانه وذكر صحيحه وغير صحيحه. وكانت هذه العملية ـ بطبيعة الحال ـ بحاجة إلى مختصّين في علم الرجال والحديث. وكانت هذه الأعمال والجهود حتّى الجزء العاشر من الكتاب ملقاةً على عاتق الشيخ محمد المظفَّري القزويني، والشهيد حيدر علي هاشميان، حيث كان هذان الأخيران يتبادلان وجهات النظر، وكانا ينقلان الأمر إلى شخصٍ ثالث، وهو الشهيد الشيخ زكريا النصيريﷺ، حيث كان يمتلك خطّاً جميلاً جدّاً، فيكتب ما يمليان عليه، فيذهب ما يكتبه إلى المطبعة مباشرةً. ولكنْ بعد الجزء العاشر هاجر الشيخ مظفَّري إلى إيران، فطلب منّي أن أتولّى هذه المهمّة مع الحاج حيدر علي هاشميان، فكان معي حتّى صدور الجزء التاسع عشر، حيث أُلقي عليه القبض من قبل سلطات حزب البعث؛ بجريرة ولده، والتحق بصفوف الشهداء، فواصلت العمل بمفردي حتّى إصدار الجزء الرابع والعشرين من هذه الموسوعة الهامّة.

۞ ما هي الكتب التي قمتُم بتأليفها في علم الرجال والحديث، غير الاشتغال بمعجم رجال الحديث؟

۞ قبل الاشتغال بـ «معجم رجال الحديث» كنتُ قد استقصيتُ الكتب الرجالية، والكثير من الكتب الروائية، وقمْتُ بجمع ما يمكن الاستفادة منه ضمن تراجم الأشخاص أو كتب الروايات، فجمعتُها ضمن عدّة دفاتر، ثم كتبتُها في دفتر واحد كبير، متَّبعاً في ذلك التسلسل الأبجدي، واحتفظْتُ به، وأخذْتُ أرجع إليه،

وأستفيد منه عند الحاجة.

٢ـ «أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق». طُبع في بداية الأمر في جزء واحد، ولكنّني أضفْتُ إليه لاحقاً الكثير من الأبحاث والإضافات، فصدر في المرّة الثانية في جزءين. وقد طبع حتى الآن عدّة مرّات. وهذا الكتاب في الحقيقة هو حصيلة جهودي في هذا العلم، حيث كنتُ أكتبه في أيام التعطيل.

٣ـ «إيضاح الدلائل في شرح الوسائل». وهو عبارةٌ عن شرح الروايات بلحاظين: بلحاظ فقه الحديث؛ وبلحاظ رجال الحديث. وقد صدر منه حتّى الآن الجزء الأول، أما الجزء الثاني فهو قَيْد الطبع.

٣ـ مع الشيخ رضا مختاري

غايات المصنِّفين في الكتب الرجاليّة، وأهمِّية معرفتها

۞ ما هي أهمّ مسألة يجب أخذها بنظر الاعتبار في فهم الكتب الرجالية من وجهة نظركم؟

۞ لقد أشرت إلى مسألةٍ قيّمة؛ إذ كما تعلمون فإن موضوع وتعريف علم الرجال مذكور في الكتب، ولا حاجة بنا إلى شرحهما هنا.

وأما في ما يتعلَّق بأهم الكتب والمؤلَّفات الرجالية عند الشيعة فهناك الكثير من المقالات أيضاً. وهناك ما يقرب من ثمانية كتب تعتبر من الكتب الأولى في علم الرجال.

فكما لدينا في الحديث أربعة كتب روائية أولى، وهي: «الكافي»، و«مَنْ لا يحضره الفقيه»، و«التهذيب»، و«الاستبصار»؛ وعدد من الكتب الحديثية المتأخِّرة، من قبيل: «بحار الأنوار»، و«الوافي»، و«وسائل الشيعة»، و«مستدرك الوسائل»، حيث يصطلح على تلك الكتب الأربعة الأولى بـ «كتب المحمَّدين الأوائل»، ويصطلح على الكتب الأربعة المتأخِّرة، بـ «كتب المحمَّدين الأواخر»، كذلك عندنا في الرجال مختلف الكتب الرجالية، ولكلّ واحدٍ منها هدف يرمي إليه.

فالهدف من «رجال الشيخ» و«رجال النجاشي» مثلاً مختلفٌ.

فرجال الشيخ يهدف في الأعم الأغلب إلى التعريف برواة الأحاديث، الذين

استخرجهم من سلسلة سند الأحاديث. أما «رجال النجاشي» فليس كذلك. فعلى الرغم من اشتهار كتاب «رجال النجاشي» على أنه كتاب رجالي، إلاّ أنه في الأصل عبارة عن فهرست للكتب والمصنِّفين الشيعة، وطرق النجاشي إليهم.

من هنا وعلى الرغم من اشتهار الكلام بيننا تحت مسمَّيات «رجال الطوسي» و«رجال النجاشي»، إلا أن الاختلاف بينهما كبيرٌ جدّاً. فرجال الطوسي مأخوذ من الرواة، ورجال النجاشي من كتب الفهارس والإجازات، وهو في الغالب تعريف بالأشخاص الذين لديهم كتب ومؤلَّفات.

وبذلك يمكن رفع بعض الغموض والإبهام الموجود في رجال النجاشي؛ إذ يقال: إن عمر بن حنظلة ـ مثلاً ـ لم يتمّ توثيقه في رجال النجاشي. ومن هنا أخذ العلماء يطلقون على روايته صفة «المقبولة»؛ في حين أن اسمه إنما لم يَرِدْ في رجال النجاشي لأنه لا كتاب له، لا لأنه غير موثَّق.

ومن هنا ذهب بعض المتأخِّرين إلى توثيق عمر بن حنظلة، وأخذوا يعتبرون مقبولته «صحيحة»، وهو الصحيح.

ومن الأمور التي لم يتمّ بحثها بشكلٍ مناسب هو عدم وجود شروح على الكتب الرجالية. ولكنْ من بين الشروح القليلة على الكتب الرجالية هناك كتاب «تهذيب المقال» (وهو شرحٌ لرجال النجاشي)، لمؤلِّفه: السيد محمد علي الأبطحي، الذي توفي مؤخَّراً. وقد طبع من كتابه هذا حتّى الآن أربعة أجزاء أو خمسة، ولم يُطْبَع بشكلٍ كامل.

ومن الشروح الأخرى على رجال النجاشي شروح وإثارات السيد الشبيري الزنجاني، ولكنّه غير مطبوع للأسف الشديد. ولو كتب له أن يطبع لكان أفضل شرح وتوضيح وتعليق على رجال النجاشي. نعم، لم يطبع سوى تصحيحه لنصّ رجال النجاشي، وهي تمثِّل الطبعة الأفضل لكتاب «رجال النجاشي».

وحيث نتحدَّث عن رجال النجاشي نشير إلى أننا في مؤسّسة المكتبة الشيعية نعمل على إعداد حاشية وتعليقة على رجال النجاشي بعنوان «أوجز الحواشي على رجال النجاشي»، كتبها العلاّمة السيد عبد الستار الحسني، وهو من علماء العراق والنجف الأشرف. وسوف ننشرها ـ إنْ شاء الله ـ بنصّها العربي على شكل حلقات في مجلة

«كتاب شيعه». وقد أكمل منها حتّى الآن نصف رجال النجاشي، ونرجو أن يكملها في نهاية السنة المقبلة إنْ شاء الله، ونواصل نشرها في ذات المجلّة.

وفي اللحظة الراهنة لم أتابع، ولكنْ الذي أستطيع قوله هو عدم وجود شروح كثيرة على الكتب الرجالية، وإن نشاطنا في هذا الشأن لا يرقى إلى المستوى المطلوب.

ضرورة اكتشاف مصادر المصنفين الرجاليين

❁ هل هناك مسألةٌ أخرى غير غاية المؤلِّف من تأليف كتابه؟

۞ كما تقدَّم أن ذكرنا هناك مسألة هامّة في فهم كلّ كتاب رجالي. وهذه المسألة تمثِّل الغاية التي من أجلها قام المؤلِّف بتأليف كتابه.

كما أن معرفة مصادر المؤلِّف هامّة أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن غاية النجاشي من تأليف كتابه الرجالي شيءٌ، وغاية الشيخ الطوسي من تأليف كتابه شيءٌ آخر. كما أن المصادر الرجالية للنجاشي شيءٌ، والمصادر الرجالية للشيخ الطوسي شيءٌ آخر.

ويمكن لنا أن نقول بأن مصادر رجال النجاشي هي ذات مصادر فهرست الشيخ الطوسي، بمعنى أن المصادر التي استفاد منها الشيخ الطوسي في الفهرست هي ذات المصادر التي استفاد منها النجاشي في رجاله.

وما قمنا به هنا، وبادرت مؤسسة الكتاب إلى نشره، وأنفقت عليه الكثير من الوقت والأموال، هو استخراج مصادر رجال النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي. إنّ كتاب الشيخ الطوسي يُعرف باسم «الفهرست»، كما كان كتاب النجاشي يُعرف باسم «الرجال»، بَيْدَ أن كلَيْهما فهرست، وعلينا أن نقول: «فهرست النجاشي»، و«فهرست الشيخ الطوسي»، بوصفهما من أوائل الكتب التي تولَّت المؤسسة إصدارهما، حيث انتدبنا بعض السادة لإعداد واستخراج مصادر هذين الكتابين.

وإن مصادر رجال النجاشي وفهرست الشيخ الطوسي عبارة عن كتب الفهارس والإجازات. إن المصادر التي اعتمد عليها هذان العلمان عبارةٌ عن ثمانية فهارس. وبطبيعة الحال فقد توفَّرت عندهما بعض الإجازات أيضاً.

وإنّ الذي طبعناه في مؤسّسة الكتاب الشيعي ضمن هذين الكتابين، بعنوان

«فهارس الشيعة»، يشتمل على ثمانية فهارس، وهي الفهارس التي شكّلت مصادر لـ «فهرست الطوسي»، و«فهرست النجاشي».

وإن أسماء هذه الفهارس هي على الترتيب التالي:

١ـ فهرست سعد بن عبد الله الأشعري القمّي.

٢ـ فهرست عبد الله بن جعفر الحِمْيَري.

٣ـ فهرست حُمَيْد بن زياد النينوائي.

٤ـ فهرست محمد بن جعفر بن بتّة.

٥ـ فهرست محمد بن الحسن بن الوليد (أستاذ الشيخ الصدوق).

٦ـ فهرست جعفر بن محمد بن قَوْلَوَيْه.

٧ـ فهرست الشيخ الصدوق.

٨ـ فهرست أحمد بن عُبْدون.

إذن هناك أمران هامّان في الكتب الرجالية، وهما:

أوّلاً: الغاية من تأليف وتدوين الكتاب.

ثانياً: المصادر المعتمدة في تأليف الكتاب.

فإن الغاية من تأليف «معجم رجال الحديث» للسيد الخوئي ـ مثلاً ـ تختلف عن الغاية من تأليف «جامع الرواة»، وإن الغاية من تأليف «رجال التفرشي» تختلف عن الغاية من تأليف «تنقيح المقال».

الأمر الآخر أن هناك خلطاً في الكتب الرجالية، فإن «معجم رجال الحديث» للسيد الخوئي ـ على سبيل المثال ـ، رغم الجهود الكبيرة المبذولة فيه، وهو للإنصاف كتابٌ يحتوي على الكثير من الفوائد، يشتمل على الكثير من الأمور الزائدة وغير الضرورية؛ فقد احتوى مثلاً على جميع مضامين كتاب «أمل الآمل»، للشيخ الحُرّ العاملي تقريباً، في حين أن كتاب «أمل الآمل» إنما هو في بيان سيرة علماء جبل عامل وعدد من العلماء الآخرين، ولا ربط له بالرواة والأحاديث وعلم الرجال.

وقفةٌ نقديّة مع معجم الرجال للسيّد الخوئي

❁ هل يمكن لكم بيان هذا النقد لـ «معجم رجال الحديث» بمزيدٍ من التوضيح؟

۞ أجل، إن هذا يمثِّل واحداً من الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى كتاب «معجم رجال الحديث»؛ فإن بيان سيرة حياة الشهيد الثاني، والشيخ المفيد، والشهيد الأول ـ بهذا المعنى ـ لا علاقة لها بالرجال، بل يمكن إدراجها ضمن كتب التراجم؛ إذ إن الغاية من علم الرجال هي معرفة رواة الحديث، أما الثقات، والذين لا نشكّ في وثاقتهم، من أمثال: الشهيد الأول، والشهيد الثاني، فليس هناك ما يبرِّر التعرُّض لهم في كتاب يسعى إلى بيان رواة الحديث؛ لإثبات وثاقتهم.

كما أن سماحته لم يقدِّم أيّ دليل على هذه المسألة.

فإذا كان لا بُدَّ من أن يتمّ إدراج كتاب «أمل الآمل» في كتاب «معجم رجال الحديث» وجب إدراج الكثير من الكتب الأخرى الموازية لـ «أمل الآمل» في هذا الكتاب أيضاً؛ إذ ما هي الخصوصية التي تميِّز كتاب «أمل الآمل» من سائر الكتب الأخرى في هذه الناحية؟! بمعنى أن من بين الإشكالات الواردة على كتاب «معجم رجال الحديث»، للسيد الخوئي، أنه أدرج كتاب «أمل الآمل» بالكامل وبجميع أخطائه في «المعجم»، دون أن يكلِّف أحدٌ نفسه حتّى تصحيح أخطائه قبل ضمّه إلى كتاب «المعجم»! والإشكال الآخر أن كتاب «معجم رجال الحديث»، للسيد الخوئي، يتضمَّن مسائل سبق للمحقِّق الشوشتري أن ذكرها في كتابه «قاموس الرجال».

۞ ما هو الكتاب الرجالي الذي ترَوْنه الأفضل من بين سائر الكتب الرجالية الأخرى؟

۞ إن المتَّفق عليه بين المتأخِّرين هو أن الكتاب الرجالي الأفضل ـ من حيث المجموع ـ هو كتاب «قاموس الرجال»، للمحقق الشوشتري؛ حيث ينطوي على الكثير من الإبداعات. ومرادي من العلماء المتأخِّرين هم: السيد الشبيري الزنجاني، والسيد أحمد المددي، والسيد محمد مهدي الخرسان (وهو من العلماء المتبحِّرين جدّاً، وقد ألَّف كتاب «ابن عبّاس» في عشرين مجلَّداً تقريباً، وله كتب أخرى أيضاً)، وهو يرى المحقق الشوشتري عالماً رجالياً حقيقياً.

كما أن كتاب «معجم رجال الحديث» كتاب جيّد أيضاً. وهناك كتبٌ أخرى أيضاً. ولا ينحصر الأمر بهذين الكتابين فقط.

ماذا عن جهود المحقِّق التستري؟

۞ ما هو وجه امتياز ما قام به المحقّق الشوشتري بالقياس إلى سائر الكتب التي تم تأليفها في هذا المجال؟

۞ إنه يحتوي على إبداعات وتجديدات في مسألة التصحيف وبيان مواطن الإشكال. وإن الموارد الابتكارية في علم الرجال إنما نجدها غالباً في كتاب «قاموس الرجال». وقد تمّ تصحيح هذا الكتاب مجدَّداً، ومن هذه الناحية يُعَدّ كتاباً جيداً.

۞ كيف تقيِّمون سائر الكتب الرجالية الأخرى؟

۞ إن ما قام به السيد الأبطحي لا يعدو أن يكون شرحاً.

وكتاب النجاشي جيِّدٌ أيضاً.

وأما الغاية التي كان يرمي إليها السيد البروجردي من وراء تأليف كتابه في علم الرجال وترتيب الطبقات فهو أن يحدِّد ما إذا حصل حذف شخص في سلسلة السند أم لا.

وقد حالفه النجاح إلى حدٍّ كبير.

وأما كتاب «جامع الرواة»، للمحقّق الأردبيلي (المعاصر للآغا جمال الخوانساري والعلاّمة المجلسي)، الذي صحَّحه السيد محمد باقر ملكيان، وسبق للسيد الشعراني أن طبعه بأمر من السيد البروجردي، فالغاية منه تحديد الأسانيد، وتمييز ما هو الحديث المرسل من غير المرسل، وأن الراوي الذي يقول: سمعتُ من فلان، هل يمكن أن يكون قد سمع منه، وأن يروي عنه حقيقةً، أم أن هناك شخصاً محذوفاً في الوسط؟

ولا بأس هنا بذكر أمرٍ يبين مدى إخلاص السيد البروجردي، وشدّة ورعه وتقواه، فإنه عندما علم أن الغاية التي دَعَتْ المحقِّق الأردبيلي إلى تأليف كتاب «جامع الرواة» هي ذات الغاية التي دفعَتْه إلى تأليف كتابه أمر بأن يُطْبَع كتاب الأردبيلي أوّلاً، وهكذا تأخَّر طبع كتابه، ولم يَرَ النور إلاّ بعد سنوات من وفاته (ربما بعد عشرين سنة أو ثلاثين سنة من وفاته)، وحتى الآن لم يطبع بشكلٍ يجعله واسع الانتشار.

تقويم النشاط السنّي في علم الرجال

❁ كيف تقيِّمون نشاط أهل السنّة والجماعة في مباحث علم الرجال؟

✪ يمكن لنا القول: إننا نحن الشيعة لم نعمل بالمقدار الكافي على علم الرجال والحديث، وعلينا أن نقدِّم المزيد في هذا المجال.

ويبدو أن النشاط الذي يبذله أهل السنّة في الحديث حالياً أكثر منا.

فعلى سبيل المثال: إن كتبنا الروائية الرئيسة، مثل: «التهذيب» و«الاستبصار»، تحتاج حالياً إلى تصحيحات أفضل من تصحيحاتها الراهنة.

وإن الشروح على كتبنا الروائية تحتاج إلى أن تطبع في كيفيات جيدة، وتنشر على نطاقات أوسع.

لقد قام أهل السنة بطبع الكثير من شروح صحيح البخاري. وإذا أردتم الوقوف على أعمالهم الجديدة يمكنكم الرجوع إلى مكتباتهم التخصُّصية في مجال علوم الحديث، ستجدونها إلى ما شاء الله.

وبالنسبة لنا هناك الكثير من الشروح على كتبنا ومصادرنا الروائية، ولكنَّها ـ للأسف الشديد ـ لم تجدْ طريقها إلى الطبع.

وقفةٌ مع مشروع السيد المددي في الحديث

❁ كيف تقيِّمون مشروع السيد أحمد المددي في ما يتعلَّق بالتعريف بماهية الحديث؟

✪ إن لدى سماحته طرحاً بعنوان هويّة الحديث، بمعنى أننا عند مواجهة كلّ حديث علينا البحث في جذوره ومصادره، وما هو الكتاب الأول الذي نقل فيه هذا الحديث؟ وما هي المصادر التي تعاقبت على نقله؟ وعليه لا بُدَّ من البحث عن مصادره الطولية والعرضية. ومرادنا من المصادر الطولية هي تلك المصادر التي نقلت عن مصدر واحد وصولاً إلى عصرنا. أما المصادر الأخرى التي نقلت هذا الحديث، ولكنها لم تنقله من هذا المصدر أو من هذا الشخص، وإنما كان لها طريق آخر، فهي التي نصطلح عليها المصادر العرضية، وهذا هو الذي يؤيِّد صحّة الحديث، كأنْ يقوم الشيخ الكليني في «الكافي» ـ على سبيل المثال ـ برواية حديثٍ، عن زرارة، عن الإمام

الصادق‹، ويرويه القاضي النعمان المصري في «دعائم الإسلام» بطريقٍ آخر، لا أن يكون أحدهما قد نقل عن الآخر، وإنما يقوم كلّ واحدٍ منهما برواية ذات الحديث بطريق خاصٍ، لا ربط له بطريق الآخر. هذا ما ندعوه الطرق العرضية. فإذا توفَّرت لدينا مصادر الحديث الطولية والعرضية، فما هو المصدر الأوّل لنقل هذا الحديث أولاً وبالذات؟ وهل كان الناقل لمفاد هذا الحديث أو ألفاظه هي المصادر السنية أم الزيدية؟ وهل هناك ما يعارضه في مصادرنا أم لا؟ وما هو مضمونه ومفاده في كتب الزيدية وأهل السنّة؟ وما هي النسخ المختلفة التي نقلت هذا الحديث عن عدّة رواة مع اختلاف في النصوص بالزيادة والنقيصة؟ وما إلى ذلك.

ومجموع هذه الأمور تعتبر من المؤيِّدات التي تكتنف الحديث.

فإذا أمكن لنا أن ندرس جميع هذه الجهات نكون قد خطونا خطوة كبيرة في علم الحديث. وهذا ما نروم القيام به في الوقت الحاضر، بما تتيحه لنا الإمكانات المعاصرة، ومن بينها توفُّر المصادر الحديثية لدى أهل السنّة والشيعة، والمصادر المخطوطة التي يمكن الاعتماد عليها والاستفادة منها في هذا المجال أيضاً. وهذا العمل الكبير لم يُنْجَزْ بعد، ونسأل الله أن يوفِّقنا إلى ذلك.

ونحن قد أنجزنا حتّى الآن نموذجين منه، وهما يمثِّلان فرعين صغيرين، يمكن اتّخاذها للتأسّي، واعتبارهما عاملاً مشجِّعاً للمضيّ في القيام بأعمال مماثلة.

وكان أحدهما يتمثَّل بأحاديث رؤية الهلال، وقد عمدنا إلى طبعها في كتاب بهذا العنوان، حيث اشتمل هذا الكتاب على جميع الأحاديث من مصادر الفريقين في عشرين باباً، وأصبح بإمكان كلّ مَنْ يريد التحقيق في مسألة رؤية الهلال والأحاديث المرتبطة بهذا الباب أن يرجع إلى هذا الكتاب.

والعمل الآخر في موضوع الأحاديث المتعلِّقة بمسألة الغناء والموسيقى، وقد جمعنا فيه ما يقرب من ثلاثمائة حديث إذا لم تخنّي الذاكرة.

۞ كيف تقيِّمون الكتب والمجاميع الموضوعية للأحاديث؟

۞ لقد شاعت هذه الظاهرة مؤخَّراً. وهي، رغم حسنها، لا تمثِّل شيئاً جوهرياً. فأن نخرج من الكتب المطبوعة بعض الأحاديث التي تتحدَّث عن موضوعٍ واحد، ونطبعها في كتاب تحت هذا العنوان، هذا أمرٌ حَسَن، ويساعد على الترويج للأحاديث

ونشرها، ولكنّه لا يمثِّل حالة أساسية وجوهرية. إنما الجوهري في البين هو بيان موارد التصحيف والاختلاف بين الأحاديث، وأن نعلم ما إذا كان الحديث مختلقاً أم صادراً عن المعصومﷺ حقيقةً. فالجوهري في البين إذن هو العمل على بيان هوية الحديث.

فهناك ـ على سبيل المثال ـ روايتان في النوروز (جاء في إحداهما مضمون دعاء وصلاة، وفي الآخر أن الغدير قد صادف وقوعه في هذا اليوم، وأن البعثة كانت في هذا اليوم، وكذلك نجاة النبيّ إبراهيمﷺ من نار النمرود، ونجاة النبيّ نوحﷺ، وأمثال ذلك). وهو لا يعدو أن يكون مجرَّد اختلاق. ويعود السب في ذلك إلى أننا لم نبحث عن جذور هذا الحديث. وعندما تتبَّعنا جذوره وجدنا أنه لم يظهر إلاّ بعد عصر الشيخ الطوسي، حيث عمد شخصٌ إلى إضافته وإقحامه في نهاية كتاب «المصباح»، للشيخ الطوسي، ثم قام اللاحقون بنقله، دون التفاتٍ إلى حقيقة الأمر؛ ليتحوَّل إلى حديث. وإلاّ فإن هذه الصلاة الواردة في يوم النوروز (والموجودة أيضاً في كتاب «مفاتيح الجنان»، نقلاً عن «مصباح المتهجِّد»، للشيخ الطوسي، أو «المختصر النافع»)، ودعاء خاصّ بالغسل، وأمثال ذلك، ممّا لا نجد له أثراً في المصادر الفقهية الأولى إلى «السرائر» (أي عصر ابن إدريس الحلّي). فلا أثر له في الكتب الفقهية لأمثال الشيخ الطوسي، والسيد المرتضى، والشيخ المفيد، والشيخ الصدوق، وإنما ظهر للمرّة الأولى في كتاب «السرائر»، لابن إدريس الحلي، حيث نقله عن نسخة من كتاب «المصباح»، للشيخ الطوسي؛ إذ أقحمه بعض الوضّاعين ودسّه في نهاية كتاب «مصباح المتهجِّد»، ثم تصوَّر اللاحقون أنه من مصباح الشيخ، في حين أن الشيخ نفسه لا علم له به أبداً، وقد تمّ اختلاق هذا الحديث في الفترة الزمنية الواقعة بين عصر الشيخ الطوسي وعصر ابن إدريس الحلّي.

۞ ما هي الأمور التي ترَوْنها لازمةً وضرورية لنشر الحديث؟

۞ الذي يبدو بالنسبة لي هو أننا لا نولي الحديث تلك الأهمّية التي يستحقّها.

فللأسف الشديد نعمد أحياناً إلى قراءة حديث، ونقوم بنشره بشكلٍ لا يخلو من بعض التسامح. في حين أن مسؤوليتنا الرئيسة تفرض علينا أن نمنع من نشر الأحاديث التي نقطع باختلاقها، أو التي يكون احتمال اختلاقها قويّاً؛ وذلك للحيولة

دون الاستخفاف برسول الله والأئمة المعصومين، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: لقد شاع مؤخَّراً أن يقوم كلّ شخص بترجمة حديثٍ كما يحلو له، ويضعه في متناول عامة الناس، مع أن الحديث قد يكون له معارضٌ أو مخصِّص أو مقيِّد. وعليه فإن الذي ينبغي وضعه في متناول عامة الناس إنما هو النتيجة والخلاصة التي يتوصّل إليها الفقيه والمختصّ في علم الحديث من خلال جمعه بين الأحاديث وضرب بعضها ببعضٍ.

إن كتاب «بحار الأنوار» كتاب جيِّدٌ ومهم، وهناك مصادر روائية أخرى أيضاً، ولكنّ هذا لا يعني أن بإمكان عامة الناس أن يستفيدوا منها؛ فالشخص العامي إنما يريد حديثاً جاهزاً ليعمل على طبق مضمونه، في حين أن له معارضاً أو مخصِّصاً أو مقيِّداً. وعليه لا يصحّ أن نأخذ الأحاديث الواردة في المصادر الروائية، ونعمل على ترجمتها واحداً واحداً لنقدِّمها مادة للناس؛ إذ إنّ أمر الحديث ليس مزحةً يمكن التهاون فيها، فقد ورد عن الإمام المعصوم قوله: «إن حديثنا صعبٌ مستصعب»!

هناك من الحديث ما هو مرسل، فهل يصحّ أن نلزم الناس بالعمل على مضمون حديث، لنكتشف بعد ذلك وجود معارِضٍ له، أو قيَّده بزمانٍ محدَّد وظروف خاصّة؟!

وعليه لا بُدَّ من التدقيق جيِّداً في ترجمة الروايات، ونشرها بين الناس.

۞ بالالتفات إلى القاعدة المنطقية القائلة بأن «النتيجة تتبع أخسّ المقدِّمات» لو أن الشخص كان مقلِّداً في علم الرجال هل ستكون النتيجة التي يتوصَّل لها اجتهادية أم لا؟

۞ لقد تمّ بحث هذا الأمر من قبل بعض الإخوة، حيث تمّ التوصُّل إلى عدم ضرورة أن يكون الفرد مجتهداً في جميع المقدّمات.

فعلى سبيل المثال: هل يجب على مَنْ يريد أن يُبْدي رأياً في الفقه أن يكون مجتهداً في النحو والصرف والمنطق أيضاً؟ وهل يجب أن يكون مجتهداً في جميع الأمور التي يعتمد عليها الفقه؟

يقول هؤلاء السادة: ليس من اللازم أن يكون مجتهداً في جميع هذه الأمور، وإن الذي يحظى بالتأثير الأكبر في فهم الفقه هو التخصُّص في علم الحديث وعلم الرجال. ولا يتعلَّق هذا الأمر بعلم الرجال فقط، بل هناك تأثيرٌ لشرائط وظروف صدور

الحديث، ومعرفة أسلوب الأئمّة أيضاً.

ففي ما يتعلق بأسلوب الأئمة ـ على سبيل المثال ـ يقول العلاّمة المجلسي: إن ذيل دعاء عرفة لا يتناسب مع أسلوب الأئمة. وهو إنما قال ذلك عن حَدْسٍ.

وهو حَدْسٌ صائبٌ تمام الإصابة؛ إذ اتّضح لاحقاً أنه من كلام عطاء الله الإسكندراني. وهذا ما اكتشفه السيد همائي قبل خمسين سنة.

إن التعرّف على أسلوب الأئمّة عليهم السلام في غاية الأهمّية والتأثير. وهو ما برع فيه العلاّمة المجلسي والفيض الكاشاني إلى حدٍّ كبير.

وعليه فإن هذه الموارد لها التأثير الأكبر في فهم الحديث وفهم الفقه.

ونحن لا نقول بأن على الفرد أن لا يكون مقلِّداً، بل عليه في الحدّ الأدنى أن لا يكتفي بمجرّد التقليد. هذا ما تمّ بحثه في باب الاجتهاد والتقليد، حيث دار الكلام بشأن العلوم التي تمثل مقدّمات للاجتهاد، وما مقدار الاجتهاد الذي يجب على الشخص أن يصيبه فيها، والمقدار الذي يمكنه أن يبقى مقلِّداً فيه، دون إشكال؟

قيل: يمكن للشخص أن يكون مقلِّداً في النحو والصرف، بمعنى يكفي له أن يعلم أن هذا التركيب يفهم منه العُرْف هذا المعنى؛ لإبداء رأيه، حتّى إذا لم يكن مجتهداً.

۞ هل ترى وجود تصوُّرٍ صحيح لفهم علم الرجال؟

۞ يبدو أن الكثير من الأشخاص لم يدركوا الفائدة المترتِّبة على علم الرجال، لا تصوُّراً ولا تصديقاً. ومن هنا لا يقيمون أهمِّيةً كبيرة له.

إن أهمّ مسألة تكمن في البين هو أن يكون هناك تصوُّر صحيح لفائدة علم الرجال، والتصديق بهذه الفائدة، والاهتمام بها.

٤ـ مع الأستاذ محمد باقر ملكيان

التعريف بنشاطات شخصية في مجال الرجال

۞ نودّ أن تحدِّثنا عن رغبتكم وشغفكم بعلم الرجال، وما هي الأعمال التي قمتم بها في هذا المجال؟

۞ لقد سبق لي أن كنتُ شغوفاً بالمسائل الرجالية والتاريخية منذ أن كنتُ

طالباً في المرحلة الإعدادية، فكنتُ أكثر من قراءة الكتب التاريخية، وكتب التراجم.

وهذا الأمر هو الذي دعاني إلى اختيار الحضور في دروس العَلَمين: السيد الشبيري الزنجاني؛ والسيد أحمد المددي، المشهورين في الحوزة العلمية بوصفهما من ذوي السابقة في العمل على المسائل الرجالية. إن السيد المددي يُكثر من طرح وإثارة المسائل الرجالية. وإن هذه المسائل ليست من النوع الذي يمكن الوصول إلى خواتيمها من خلال المباحثة، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من الأبحاث والمسائل الأصولية. ومن جهةٍ أخرى لا يمكن الاكتفاء بمجرَّد التفكير، بل نحن بحاجة إلى تتبُّع ومراجعة المصاديق والكتب.

ومن هنا فقد عقدتُ العزم على تصحيح كتاب «جامع الرواة»؛ إذ وجدته كتاباً مختصراً تقريباً، وفي الوقت نفسه يشتمل إلى حدٍّ كبير على جميع المسائل الجوهرية التي يتضمّنها كتاب «معجم رجال الحديث»، للسيد الخوئي.

وقد بلغ تصحيحنا لهذا الكتاب ثمانية أجزاء، في حين أن «معجم رجال الحديث» يبلغ أربعة وعشرين جزءاً، وهذا يعني أن حجم الكتاب الذي قمنا بتصحيحه هو ثلث حجم كتاب السيد الخوئي. وكنتُ أثناء مراجعتي لكتاب السيد الخوئي، و«تنقيح المقال»، و«قاموس الرجال»، والكتب الأخرى، كنتُ أدوِّن بعض الأمور التي أراها حسنةً، وأحتفظ بها لنفسي.

وفي تلك الفترة ـ حيث كنت أعمل على تصحيح الكتاب ـ لم يكُنْ في نيّتي أن أطبع ما قمْتُ به، وإنما كنت أريد مجرَّد العمل والممارسة في علم الرجال، حتّى يغدو الأمر ملكةً بالنسبة لي. وكنتُ أقوم بذات الأمر في ما يتعلَّق بالحواشي والهوامش أيضاً. وكان الفراغ من تصحيح هذا الكتاب في بدايات عام ١٣٨٨هـ.ش. وقد طبع بحمد الله مرّتين حتى الآن.

حول تصحيح كتاب جامع الرواة

❁ متى ظهر لديكم الدافع إلى تصحيح كتاب «جامع الرواة»؟ وما هي الدعامة الفكرية التي دفعتكم إلى التحرُّك في هذا الاتجاه؟

۞ في حوزة قم العلمية، حتّى ما قبل مرحلة السيد الخوئي، لم يكن هناك نشاطٌ رجالي بمعنى التفكير الرجالي، إلاّ في موارد محدودة لا تتجاوز أصابع اليد.

فعلى سبيل المثال: يقوم شخصٌ واحد، وبمجهود فردي، بتأليف كتاب «تنقيح المقال»، دون أن يكون له تأثيرٌ في ذلك على تلاميذه، ولا على العلماء المعاصرين له، وإنما يتوقَّف العمل عند مجرَّد تأليف كتاب مثل سائر الكتب.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى كتاب «قاموس الرجال» أيضاً.

كما كان للسيد البروجردي بعض الأعمال الرجالية إلى حدٍّ ما، ولكنّ جهوده قد اقتصرت على التعريف بالأسانيد، ولم يتطرَّق إلى مسائل التوثيق والتصنيفات، وحتّى تلك الفترة لم يكن له كتابٌ مطبوع. من هنا فإن مدرسة السيد البروجردي لم تخضع لتأثير أفكاره الرجالية.

نعم كان هناك أمثال السيد الزنجاني، ولكنّه قبل أن يكون متأثِّراً بأفكار السيد البروجردي كان مدفوعاً بتأثير اهتماماته الشخصية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشيخ فاضل اللنكراني، فهو من تلاميذ السيد البروجردي، ولكنّه لم يكن رجالياً إطلاقاً. وعندما ننظر في مبانيه لا نلمس حاجةً إلى علم الرجال.

وكذلك الشيخ المنتظري مثلاً.

ففي هذه الموارد هناك مسائل رجالية، ولكنها ليست بالحدّ الذي نستطيع معه القول: إنهم قد تأثَّروا بالتفكير الرجالي.

حتّى قام السيد الخوئي بتأليف «معجم رجال الحديث» (وكان ذلك بطبيعة الحال بما يتناسب مع طبيعة مرحلته).

وبعد ذلك أخذت الأفكار الرجالية طريقها إلى الدروس، باستثناء أولئك المحسوبين على مدرسة السيد الكلبايكاني والشيخ الأراكي.

هناك في قم عالمان قاما بأعمال جيِّدة ودقيقة، وهما: السيد أحمد الخوانساري، الذي لا يشكّ أحدٌ في علميته؛ والآخر هو الإمام الخميني.

وقد قمتُ بتصحيح كتاب «جامع المدارك»، للسيد أحمد الخوانساري.

كما قمتُ بتدوين المباحث الرجالية للإمام الخميني صفحةً صفحة.

وفي ما يتعلَّق بالقمّيين يمكن القول: إن الإمام الخميني قد استفاد من المباحث الرجالية إلى حدٍّ ما.

أما السيد أحمد الخوانساري فعلى الرغم من كونه أكبر فقيه في مدرسة قم، والكلّ يشهد له بالفقاهة، بما في ذلك الإمام الخميني والشيخ الأراكي، إلاّ أنه لم يبذل أيّ مجهود رجالي.

ومن هنا فإنه إذا نقل رواية عن «جواهر الكلام»، وجاء في الجواهر أنها موثَّقة، كانت عنده موثَّقة أيضاً. وذات الرواية إذا نقلها من كتاب السيد الخوئي، وكانت قد جاءت في ذلك الكتاب بعبارة «في خبر»، قام بتحليلها على أنها واردة في خبر، دون أن يرى حاجةً إلى بحثها والتثبُّت منها بنفسه.

يقول الآغا رضا الهمداني، في كتاب (مصباح الفقيه): «لا أرى حاجةً في الرجوع إلى الكتب الرجالية أبداً، وأرى أن الخبر إذا كان مشهوراً أمكن العمل به؛ وأما إذا لم يكن مشهوراً فلا يجوز العمل به، حتّى إذا كان صحيحاً ومرتفعاً، وكان راويه ثقة».

حتّى جاء السيد الخوئي، وسار تلاميذه على نهجه، من أمثال: الشيخ التبريزي أو السيد الغروي في النجف، حيث التزم بالمباني الرجالية لأستاذه.

إلاّ أن المنهج الرجالي للسيد الخوئي في الوقت نفسه هو منهج «الثقة عن الثقة»، بمعنى أن النجاشي إذا قال بأن سهل بن زياد ثقة كان عند السيد الخوئي ثقة أيضاً، دون أن يضيف على ذلك شيئاً من عنده؛ وإذا لم يوثِّقه النجاشي كانت الرواية ضعيفة عنده.

كانت المسائل تطرح بهذه البساطة، وينتهي الأمر، بمعنى أن هؤلاء إنما كانوا متأثِّرين بالسيد الخوئي، وليسوا متأثِّرين بكتابٍ من قبيل: «قاموس الرجال».

فمثلاً: يقول السيد الخوئي بشأن محمد بن ثناء: «قال النجاشي: إنه ضعيف». والسيد الخوئي يؤيِّده في ذلك.

بَيْدَ أن صاحب «قاموس الرجال»، والكثير غيره، يقدِّمون الشواهد، ويقولون: إن واحداً من بحوث علم الرجال هو التوثيقات التصريحية، فعلينا أن نرى كيف يمكن التعامل مع هذا الشخص، وهذا الكمّ الكبير من الروايات المنقولة عنه. ثم

ينقلون الشواهد التي تثبت أنه ثقةٌ، وعليه يكون ثقةً. ويصحّ فيه التعبير بـ «الثقة عن الثقة عن الثقة»، على ما هو عليه الحال في علم الرجال عند أهل السنّة، بمعنى أن نظرة أهل السنّة لعلم الرجال عبارة عن: «الثقة عن الثقة»، أما علم الرجال عند الشيعة الإمامية فهو أمرٌ مختلف.

فعلى سبيل المثال: يتمّ طرح تبديل وتصحيح السند في هذه المدرسة دون أخذ الشواهد التاريخية الملموسة لعلم الرجال بنظر الاعتبار.

إن نظرية تبديل السند يرفضها النجاشي بشكلٍ صريح.

أما السيد الخوئي، ومن بعده تلاميذ مدرسته، من أمثال: السيد الشهيد الصدر، والسيد كاظم الحائري، والسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والشيخ التبريزي، فيطرحون مسألة تبديل السند.

وهذه مسائل تتنافى مع الشواهد الرجالية الملموسة.

فعلى سبيل المثال: نجد النجاشي يقول، في رجاله، بشأن الحسين بن سعيد: «لقد أجاز لي ابن نوح رواية كتب الحسين بن سعيد الأهوازي»، ثم ذكر شرحاً بالإجازة التي منحها ابن نوح له، ويذكر خمسة أسانيد وطرقاً إلى كتب الحسين بن سعيد، ثم يعلّق على آخرها بالقول: «وهذا طريقٌ غريب، لم أجِدْ له ثبتاً... فيجب أن تروي عن كلّ نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل روايةً على رواية، ولا نسخة على نسخة؛ لئلا يقع فيه اختلاف».

نظرية تعويض الأسانيد والموقف منها

❁ كيف يقع تعويض الأسانيد؟ وهل ترَوْن ذلك صحيحاً؟

✿ إن استبدال الأسانيد، وحمل بعضها على بعض ـ بمعنى أن يُعْطى شيءٌ فنأخذ شيئاً آخر ـ، لا تصحّ.

وليس المراد هنا من قبيل: التبديل في المعاملات، إنما الأفضل هو القول: «تصحيح السند».

فعلى سبيل المثال: قد يذكر الشيخ سنداً عن زرارة، ويكون هذا السند ضعيفاً، فيأتي هؤلاء ويرجعون إلى الفهرست، وينظر السيد الأردبيلي في «جامع

الرواة» إلى أسانيد الشيخ الأخرى، ثم يقول: «إذا رأيت سنداً صحيحاً إلى زرارة في آثاره الأخرى عمدتُ إلى استبداله بذلك السند»، بمعنى أنه يستبدل سنداً بسندٍ.

يقول السيد الخوئي: «عندما نراجع فهرست الشيخ الطوسي نجد لزرارة في الفهرست أكثر من سندٍ إلى كتبه، فإنْ كان من بينها سندٌ صحيح أبدلناه بهذا السند».

ومن هنا أشكل عليه السيد البروجردي. هناك الكثير من الموارد التي يقول فيها النجاشي شيئاً، من قبيل: ما قاله بشأن زرارة؛ إذ يقول: «له كتابٌ يختلف باختلاف الرواة»، كأنْ يُقال اليوم مثلاً: هناك اختلافٌ بين طبعة بيروت لكتاب «البخلاء»، للجاحظ، وطبعة القاهرة. أو أن يؤلِّف شخص كتاباً، ثمّ يضيف إليه إضافات في طبعته الثانية، فيكتب على هذه الطبعة عبارة «منقَّحة ومزيدة». وهكذا الأمر بالنسبة إلى قولهم: «له كتابٌ يختلف باختلاف الرواة»، بمعنى أن النسخة التي يرويها حمّاد عن زرارة تختلف عن النسخة التي يرويها العلاء ـ مثلاً ـ عن زرارة، بمعنى أن نسخة حمّاد قد تشتمل على روايةٍ لا نجدها في نسخة العلاء، فهل يمكن لنا أن نقوم بتبديل الأسانيد في مثل هذه الحالة؟!

إن هؤلاء السادة تصوَّروا أن الأمر على شاكلة الكتب المطبوعة؛ إذ يقول: إن كتاب «تفسير الميزان» هو «تفسير الميزان»، سواء أكان مطبوعاً في قم أو مطبوعاً في النجف أو حتّى في لندن! من هنا قالوا ذات الشيء بالنسبة إلى الأسانيد!

فمثلاً: قالوا بشأن محاسن النجاشي والشيخ الطوسي: «زيد ونقص»، بمعنى أن بعض النسخ فيها زيادات، لا أنها إضافاتٌ مختلقة أو موضوعة. فإن الطبعة الأولى لقاموس الرجال للشوشتري كانت في أحد عشر جزءاً، أما الطبعة الأخيرة فقد بلغت أربعة عشر جزءاً. فهذه «الزيادة» تعني أن المؤلِّف أضافها إلى كتابه لاحقاً. وفي مقابلها «النقيصة»، بمعنى أن المؤلِّف رأى بعد الطبعة الأولى وجود مسائل لا ضرورة لها، فقام بحذفها.

وعليه فلو أردنا أن نستبدل سند رواية غير ثابتة بروايةٍ أخرى مَنْ يضمن لنا ـ في مثل هذه الحالة ـ أن هذه الرواية موجودة في جميع النسخ؟! هذا هو مكمن الإشكال في استبدال الأسانيد.

موقعيّة وأهمية كتاب جامع الرواة

۞ ما هي أهمّية كتاب «جامع الرواة»؟ وبماذا يختلف عن الكتب الرجالية الأخرى؟

۞ إن كتاب «جامع الرواة» هو أوّل كتاب يكتبه الشيعة على أساس «التمييز بين المشتركات».

فعلى سبيل المثال: جاء في سند رواية: «عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما». فمَنْ هو العلاء؟ ومَنْ هو محمد في هذا السند؟ بعد أن كان المراد من (أحدهما) هو الإمام المعصوم‏عليه السلام.

إن ما قام به المحقِّق الأردبيلي ـ والذي يبدو أنه لم يسبقه أحدٌ إليه ـ هو أنه وضع الأسانيد المتشابهة تباعاً، فجاء ـ على سبيل المثال ـ على هامش محمد بن مسلم: «روى عنه العلاء بن رزين».

وعليه يبدو بحَسَب الظاهر أن المراد من عبارة «عن العلاء، عن محمد» هو «عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم».

وقد عمل المحقِّق الأردبيلي على مجالين. كما أن للإستراآبادي ثلاثة كتب، وهي:

الأوّل: «منهج المقال»، المعروف بـ «الرجال الكبير»، وهو قيد الطبع، وربما بلغت أجزاؤه ستة عشر جزءاً.

والثاني: «الرجال الوسيط».

والثالث: «الرجال الصغير».

وقد عمد المحقِّق الأردبيلي إلى جعل «تلخيص المقال» متناً له.

وذكر في المنهج عين عبارات الرجاليين. فإذا قال النجاشي ـ مثلاً ـ: «إلى آخره»، أو قال الشيخ: «من البدو إلى الختم»، عمد الأردبيلي في كتاب «تلخيص المقال» إلى الاكتفاء بالقول: «ثقة نج»، حيث يشير بـ «نج» إلى النجاشي، أو يكتفي بالقول: «وجه فت»، مشيراً بـ «فت» إلى فهرست الشيخ الطوسي، على سبيل الاختصار.

وقد قام المحقِّق الأردبيلي بوضع هذه الأمور في المتن، واكتفى في ذيلها بذكر الأسانيد الواردة في الكتب الأربعة.

فقام في بعض الأبواب ـ مثلاً ـ بذكر الراوي والتلميذ والأستاذ.

وقام السيد الخوئي بما يمكن اعتباره تطويراً لذات هذا الأمر، حيث عمد إلى استخراج جميع الأسانيد. وأما هو فلم يقُمْ بذلك، بمعنى أنه إذا كانت الأسانيد خمسين اكتفى باستخراج عشرة منها؛ وذلك لمجرَّد التعرُّف على الراوي الفلاني أو الطبقة الكذائية.

وقد أشار في بعض الأحيان إلى وجود تحريفات في الأسانيد أيضاً، ثم قام بتصحيح السند، حيث ضعَّف بعض أسانيد الشيخ؛ إذ يجب جبر ضعف السند بشكلٍ من الأشكال، وكان ذلك في عصر أمثال صاحب المعالم وصاحب المدارك.

يقول المقدَّس الأردبيلي في «مجمع الفائدة البرهان»: لا يجوز الإفتاء إلاّ على أساس السند الصحيح، فلا يقبل بالموثَّق، ولا يرى اعتبار الشهرة. ولذلك كان يتم إخراج الكثير من الروايات عن دائرة اعتبار الحجّية؛ إذ يرى المقدَّس الأردبيلي عدم إمكانية تصحيح الروايات إلاّ من منطلق الدفاع. ثم يستطرد قائلاً بأنه فكَّر لسنوات طويلة، حتّى مَنَّ الله عليه (ربما بالكشف الشهودي، كما هو معروفٌ من مذهبه)، وفتح عليه الأبواب، وعلم أن للشيخ خمسة طرق صحيحة إلى زرارة، فإذا كان هناك من طريق أو سند ضعيف لن يكون هناك من إشكالٍ في البين؛ إذ يمكن لنا أن نستبدل سنداً بآخر. ومن هنا نشأت فكرة تحويل واستبدال الأسانيد.

ثم بعد أن قام السيد الخوئي بتأليف كتاب «معجم رجال الحديث» عمد إلى إكمال جميع هذه الأمور.

والشيء الآخر الذي قام به المقدَّس الأردبيلي ـ والذي يبدو أنه غير مسبوق أيضاً ـ هو أن النجاشي ـ على سبيل المثال ـ لا يذكر إلاّ أصحاب الكتب؛ فذكر كلَّ مَنْ كتب من الشيعة أو في الشيعة كتاباً.

من هنا فإنه لا يذكر عمر بن حنظلة ـ مثلاً ـ، الذي يمكن التعرُّف على جلالة قدره من خلال كثرة رواياته. فهل يمكن القول: إنه ليس ثقةً؛ لمجرَّد أن النجاشي لم يذكره في كتابه؟!

كلا؛ لأن عدم ذكر النجاشي له لم يكُنْ بسبب عدم توثيقه له، وإنما لأنه لم يؤلِّف كتاباً.

لهذا السبب بالذات لم يذكره الشيخ الطوسي في الفهرست أيضاً. ويبدو أنه لم يوفَّق إلى إنهاء رجاله.

ومن هنا لم يَرِدْ ذكرٌ لعمر بن حنظلة في المصادر الرجالية الرئيسة.

لقد قام المقدَّس الأردبيلي باستخراج الرواة من الكتب الأربعة. وقد خصَّص عنواناً مستقلاً لأولئك الذين لم يَرِدْ ذكرهم في الكتب الرجالية.

فعلى سبيل المثال: هناك الكثير من الروايات المأثورة عن عمر بن حنظلة في «الكافي»، ويذكر أحياناً بعض الشواهد الدالّة على وثاقته.

وبطبيعة الحال لا يخلو ما قام به المقدَّس الأردبيلي من نقصٍ، بمعنى أنه كان هناك رواة آخرون في الكتب الأربعة، ولم يتمكَّن من ذكرهم.

أما السيد الخوئي فقد أنجز هذا الأمر.

وقد استدركت في حاشيتي على «جامع الرواة» هذه الموارد التي لم يأتِ على ذكرها.

وقد أثارت هذه الاستدراكات من قبله تفكير السيد الخوئي والكثير من أمثاله، فإنّ الكثير من أسانيد الشيخ الطوسي لم تَرِدْ في الكتب الرجالية للشيعة؛ إذ تنظر إلى السند ـ على سبيل المثال ـ ولا ترى واحداً منها ضمن الأسانيد، في حين أنه عند الاستخراج يتّضح أن فلان كثير الرواية، وأن فلان جاء ذكره في كتب أهل السنّة، وأن روايات فلان جيّدة، وعلى أساس هذه الأمر يمكن الوصول بشأنه إلى حكمٍ إجمالي.

وأما إذا أردنا أن نعتبر المدار على مجرَّد الكتب الأربعة فسوف نحكم بعدم التوثيق؛ لمجرّد أن فلاناً «لم يوثَّق»، وتنتهي المسألة بهذه البساطة.

إن فكرة القول بضرورة استخراج الرواة، والعمل على تجميع القرائن بشأنهم، قد صدرت أوّل الأمر عن المقدَّس الأردبيلي، فهو الذي بدأها تقريباً.

۞ نودّ أن تحدِّثنا عن أهمّية علم الرجال. وهل هناك تعريفٌ خاصّ لعلم الرجال؟

۞ ليس لديّ تعريفٌ خاصّ، بمعنى أن الأمر لا يدخل في مسألة التعريفات وموضوعات العلوم، وبهذا المعنى لا يمكن إضافة أمور جديدة، وإذا أضفناها لا يمكن أن تكون ذات فائدة.

إن علم الرجال وعلم الدراية وعلم التراجم، ثلاثة علوم ذات أوجه متشابهة.

ويمكن القول: إن علم الرجال يبحث في أحوال الرواة بما هم رواةٌ، والقول بأن هذا الراوي ثقة، ولا شأن له بما إذا كانت له رواية أم لا، فيقال مثلاً: «إن آدم بن المتوكِّل ثقة». هذا ما يقوله علم الرجال. ولكنْ هل رُوي عنه شيء؟ لا ندري. هل هو شخصية اجتماعية؟ لا ندري. وإنما الذي نعرفه عنه أنه «ثقة»، بمعنى أنك إذا رأيتَ له رواية، فهو صادقٌ في ما يقوله فيها.

وأما علم الدراية فيبحث عن الرواة بما هم مذكورون في مجموع سلسلة السند، وإن القول بأن «جملة هذا السند صحيح» يدخل في صلاحيات علم الدراية، بمعنى أنه بعد أن يُقال لنا في علم الرجال: إن هذا الراوي ثقة يقول لنا علم الدراية: إن السند الوارد على صيغة: «حدَّثني الثقة، عن الثقة، عن الثقة» صحيحٌ.

وأما علم التراجم فيتعلَّق بشرح سيرة الشخصيات البارزة في المجتمع.

اختلاط علم التراجم بالرجال

❁ كيف تختلط أبحاث التراجم بأبحاث الرجال؟

✿ يتمّ الخلط حالياً بين هذه الأمور بشكلٍ كبير. هناك مَنْ يتّصل بي، ويقول لي: «ما هي مؤلَّفات المجتهد الفلاني؟»، أجيبه: «لستُ أدري؟»، فيردّ عليَّ قائلاً: «فما هو علم الرجال الذي تعمل عليه؟»!

فمثلاً: إذا لم نتمكَّن من كتابة صفحتين بشأن الإمام الخميني أمكن لنا أن نكتب صفحةً واحدة بشأنه في الحدّ الأدنى.

وأما في ما يتعلَّق بعلم الرجال فلن يعدو ما نقوله عنه الكلمات التالية: «روح الله بن مصطفى الموسوي، ثقةٌ».

أما بشأن العلاء بن رزين فهناك ما نقوله في علم الرجال أيضاً.

وهناك من الشخصيات مَنْ له رواية، بالإضافة إلى كونه شخصيةً اجتماعية، مثل: الشيخ المفيد، فيمكن الحديث عنه في كلا العلمين.

❁ هل يمكن لكم الحديث عن علم الرجال؟

✿ قال السيد حسن الصدر، في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام»: إنّ أوّل

مَنْ ألَّف في علم الرجال من الشيعة هو عبد الله بن جبلة.

كما كان لعُبَيْد الله بن أبي رافع (وكان أبو رافع غلاماً ترعرع في بيت أمير المؤمنين، وكانت زوجته أمةً، تساعد السيدة فاطمة الزهراء) كتابٌ بعنوان: «تسمية مَنْ شهد مع أمير المؤمنين الجمل وصفّين والنهروان من الصحابة»، ويعود تاريخه إلى حوالي سنة أربعين أو خمسين تقريباً.

يقول آغا بزرگ الطهراني: إن هذا هو أوّل كتاب يتمّ تأليفه في الرجال من قبل الشيعة.

ولكن يبدو أن هذا الكتاب لم يكن كتاباً في علم الرجال، وإنما هو شيء من قبيل: المدوَّنة العسكرية، وسجلّ بأسماء الجنود، على ما هو المعهود في الأنظمة العسكرية، أو شيء من هذا القبيل؛ حيث يتمّ إحصاء أسماء المشاركين في القتال.

وقد سبق لنا أن ذكرنا أن علم الرجال هو علمٌ يبحث في أن هذا الشخص له روايةٌ أم لا، وهل هو ثقةٌ أم لا؟ وأما أن يكون هذا الشخص قد اشترك مع أمير المؤمنين في حروبه، وربما نال شرف الشهادة تحت لوائه أيضاً، إلاّ أنه ربما لا يكون راوياً، فلا يدخل في علم الرجال.

وهناك كتابٌ آخر بعنوان «مشيخة الحسن بن محبوب»، حيث قيل: إن هذا الكتاب هو من الكتب الرجالية لدى الشيعة؛ وذلك من أجل إثبات تقدُّم الشيعة على أهل السنّة في كتابة الرجال.

في حين أن هذا الكتاب لا علاقة له بالرجال، وإنما هو كتابٌ روائي.

إن للمشيخة إطلاقان عند الشيعة، وهما: مشيخة الشيخ الصدوق، ومشيخة الشيخ الطوسي، وهما كتابان رجاليان.

والآخر كتاب الحسن بن محبوب، وجعفر بن بشير، وهما كتابان روائيان، وإنما كان تأليفهما على أساس المشايخ.

فعلى سبيل المثال: روى الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين، وقد ألَّف مجموع ما رواه عنه ـ سواء في باب الطهارة أو الأبواب الأخرى ـ ضمن كتيِّب؛ أو أنه روى عن حمّاد، وكتب مجموع ما رواه عنه في كتيِّب آخر. ثمّ ضمَّ هذه الكتيِّبات إلى بعضها ليؤلِّف منها مشيخة. وهو أشبه شيءٍ بكتاب المسند عند أهل السنّة، الذي يتمّ تنظيمه

على أساس الرواة المباشرين عن رسول اللهﷺ.

ويبدو لي أن أوّل كتاب كتبه الشيعة حول الرجال هو كتاب ابن فضّال. وهناك شواهد على ذلك في رجال الكشي أيضاً.

ولكنْ على أيّ حال الذي يبدو لي أن الكتب الجامعة الأولى في علم الرجال قد تمَّ تدوينها بعد تدوين كتب أهل السنّة. فالسنة متقدِّمون علينا من هذه الناحية؛ وذلك لأن تدوين العلوم إنما يكون على أساس الحاجة.

فأهل السنّة إنما يرَوْن حجِّية الروايات المرويّة عن النبيّ أو الصحابيّ، بمعنى أنه طبقاً لمبنى أهل السنّة يجب الاعتماد على الرواية المروية حتّى سنة ١٠٠هـ حيث مات آخر صحابيّ، ومنذ ذلك الحين يجب توثيق الشخص الذي يروي عن النبي أو عن الصحابي.

أما الشيعة فقد كانوا حتّى عام ٢٦٠هـ في غنىً عن ذلك؛ بسبب حضور الإمام بين ظهرانيهم، وحيث يكون الإمام حاضراً لا يكون هناك معنى للرواية، حتّى إذا كان الراوي هو زرارة؛ إذ يقال: مع وجود الإمام الرضا‰ لا تكون هناك من حاجة إلى زرارة. فبدلاً من البحث في وثاقة زرارة هناك طريق أضمن وأقصر؛ إذ بإمكاني أن أسأل الإمام مباشرةً.

من هنا بدأ السنّة تأليف كتبهم بعد السنة المئة (وطبعاً بعد السنة المئة بكثير)؛ وأما الشيعة فبدأوا تدوين كتبهم بعد القرن الثالث الهجري.

وبالنسبة إلى «تاريخ البخاري»، الذي يحمل عنوان التاريخ، يجب أن لا يكون خادعاً، فهو كتابٌ رجالي، من قبيل: تاريخ دمشق، وتاريخ بغداد، فهي كتب رجالية تتمحور حول الأشخاص، وتبحث بشأن الشخصيات.

❁ ما هي أهمّ الكتب في هذا الشأن، ومَنْ هو مؤلِّفها؟

✧ تعتبر رسالة أبي غالب الزراري أوّل كتاب للشيعة، وهي عبارةٌ عن إجازة تفصيلية، تدخل ضمن كتب الرجال. بَيْدَ أن أوّل كتاب رجالي للشيعة قد وصل إلينا بشكلٍ مستقلّ هو كتاب «اختيار كتاب الرجال»، للكشّي، الذي قام الشيخ الطوسي باختصاره.

وهناك اختلاف في بيان ماهيّة أصل هذا الكتاب. بَيْدَ أن الذي يبدو لي هو أن

الكشّي قد ألَّف كتاباً حول الأشخاص، وتحدَّث عن أن فلاناً ثقة أم لا؟ وهل له كتاب أم لا؟ وما هي الروايات المنقولة في مدحه أو ذمّه؟

أما الشيخ الطوسي فقد عمل على موضوعين مستقلّين:

١ـ ألَّف الكتب بشكلٍ مستقلّ.

٢ـ ذكر الأشخاص الذين جاء ذكرهم في الكتاب ضمن كتاب الرجال.

ثمّ التفت إلى أن هناك مسألة أخرى لم يعمل عليها، وهي عبارةٌ عن الأشخاص الذين رُويت بشأنهم رواية، فقام الشيخ بتلخيص هذا الجانب من هذا الكتاب، وهو لا يزال ـ بطبيعة الحال ـ على ذلك الترتيب.

إلاّ أن رجال الكشي ـ في الحقيقة ـ ليس كتاباً رجالياً بالمعنى الواقعي للكلمة، حيث نتوقَّع أن يحتوي كلّ سطر من سطوره على مسألةٍ رجالية.

وقد ذكرتُ في مقالٍ لي أن هذا الكتاب عبارة عن بيان لمسار تطوُّر الإمامة؛ فحيث يبدأ من زمن أصحاب رسول الله‘، وصولاً إلى فترته الزمنية، نجد محور المسائل يدور حول الإمامة. فعلى سبيل المثال: لا نجده ينقل شيئاً عن ميثم التمّار، وما إذا كان ثقةً أم لا، وإنما يكتفي من حياته ببيان ما يتعلَّق بحادث استشهاده، وهي مسألة تتمحور حول الإمامة على أساس الشخصيات.

وبعد رجال الكشّي تمّ تأليف كتب أخرى، وقد وصلت إلينا، وهناك منها ثلاثة كتب، وهي: فهرست النجاشي، والذي يُعْرَف حالياً بـ «رجال النجاشي»، و«فهرست الشيخ الطوسي»، و«رجال الشيخ الطوسي».

لقد وصلتنا هذه الكتب الأربعة بشكلٍ مستقلّ.

كما وصل إلينا «رجال ابن الغضائري» ضمن بعض الكتب الأخرى. وقد عمل السيد الجلالي مؤخَّراً بجمع المطالب المتفرِّقة في مختلف الكتب بشأن ابن الغضائري، وطبعها ضمن كتاب مستقلّ.

كما وصلنا كتاب «رجال البرقي» أيضاً.

وعليه فهذه ستّة كتب تمثِّل أقدم تراث لدى الشيعة في مجال الرجال.

أما الكتب اللاحقة التي ألَّفها الشيعة في مجال الرجال فهي تدور حول فلك هذه الكتب، من قبيل: «خلاصة الأقوال»، للعلاّمة الحلّي؛ ورجال ابن داوود؛

والكتاب الذي ألَّفه ابن طاووس، وخلاصته بعنوان «التحرير الطاووسي».

دور الضعف الرجالي في الأخطاء الفقهيّة

۞ هل يمكن للفقهاء أن يقعوا في خطأ اجتهاديّ؛ بسبب عدم تخصُّصهم الكافي في علم الرجال؟

۞ بطبيعة الحال لا يمكن القول: إن الفقهاء يخطئون بهذا المعنى. فكما سبق أن أشَرْنا قد يكون هناك من الفقهاء مَنْ يقوم بناؤهم على عدم الحاجة إلى علم الرجال، كالسيد محمد الروحاني ـ على سبيل المثال ـ، الذي يرى علم الرجال من الأمور الظنّية التي لا تغني من الحقّ شيئاً، ولذلك لا يرى فائدة منه، ولا يراه يستتبع علماً أبداً، ومن هنا فإنه لا يقيم استنباطاته على علم الرجال.

وبطبيعة الحال قد يحصل بعض الزَّلَل جرّاء ذلك.

فعلى سبيل المثال: إن صاحب الحدائق لا يرى حاجةً إلى علم الرجال بذلك المعنى، فإذا قلت لصاحب الحدائق: إن هذه الرواية غير صحيحة سيقول لك: لقد رواها الشيخ الصدوق في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»، وهذا يكفي لتكون حجّةً بالنسبة لي. وقد تمّ إيراد هذه الصحيحة على هذا النحو.

أو من قبيل: الأخطاء التي وقع فيها الكثير من الأشخاص في بحث تقييم الأسانيد، والقول بأن هذا السند معتبرٌ أم لا. فإن الشيخ الصدوق ـ مثلاً ـ يروي في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» الكثير من الروايات عن محمد بن مسلم. إن محمد بن مسلم شخصية كبيرة، وربما أمكن القول بأنه ثقةٌ، وكان صاحب الحدائق والشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر يعبِّرون عن روايات الصدوق عن محمد بن مسلم بأنها «صحيحة محمد بن مسلم»، في حين لا يلتفتون إلى أن سند الشيخ الصدوق في المشيخة إلى محمد بن مسلم سندٌ ضعيف.

أو كما في بحث الاتحاد، وما إذا كان هذا الراوي هو شخصٌ واحد أم شخصان، هناك راوٍ اسمه إسحاق بن عمّار (وهذا الخطأ قد نشأ بطبيعة الحال منذ عصر الشيخ الطوسي)، فقد قال النجاشي: «إسحاق بن عمار الصيرفي، ثقةٌ»، ولم يقُلْ شيئاً عن مذهبه أبداً. وقال الشيخ الطوسي: «إسحاق بن عمّار الساباطي، فطحي،

ثقة». ويكمن خطأ الشيخ في أنه قد سمع اسم عمار الساباطي، واختلط عليه الأمر، فحَسِبَه شخصين؛ إذ سمع اسم إسحاق بن عمّار، فانتقل ذهنه من عمار هذا إلى عمار آخر، وهكذا وُلد شخصٌ باسم إسحاق بن عمّار الساباطي. ومن هنا وقع الكثير من الذين لم يبذلوا جهداً في علم الرجال في ذات الخطأ، وتصوَّروا هذا الشخص شخصين، وقالوا: إن أحدهما يدعى إسحاق بن عمار الصيرفي، إماميّ ثقة؛ والآخر إسحاق بن عمار الساباطي، وهو فطحي ثقة.

وبذلك ستختلف نتائج الروايات؛ إذ تكون رواية الصيرفي صحيحة، ورواية الساباطي موثَّقة.

ثم يَرِدُ بشأن هذه المسألة بحثٌ آخر، وهو فيما لو ذُكر اسم إسحاق بن عمار مجرَّداً من اللقب، ولم يعرف ما إذا كان المراد منه هو الصيرفي أم الساباطي، فكيف لنا أن نعرف المراد منه؟ وعندها يصيرون إلى البحث عن الشواهد التي تحدِّد أحدهما. وهو أمرٌ كثير الحدوث. في حين أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرَّد خلط في الأبحاث، وأن هذان الشخصان هما في الحقيقة شخصٌ واحد، اسمه «إسحاق بن عمار الساباطي الصيرفي».

❁ هل هناك مسألةٌ تودّون ذكرها في ختام هذا اللقاء؟

✪ هناك بحثٌ بشأن فهرست الشيعة.

ففي علم الرجال عند الشيعة هناك بحث الفهرست، وكان لأشخاصٍ، مثل: ابن الوليد، كتابٌ باسم «الفهرست». والفهرست يعنى بـ «الكتب».

ولدى أهل السنة شيءٌ مماثل أيضاً.

بَيْدَ أن الشيعة لم يكن لهم سوى القليل من الرواة. من هنا فإن الرجاليين من الشيعة، بدلاً من أن يتَّجهوا في أبحاثهم الرجالية إلى ناحية الأشخاص، توجَّهوا بها إلى ناحية الكتب، بمعنى أن محمد بن مسلم ـ مثلاً ـ، الذي ألَّف كتاباً، يذهب الشيعة إلى تقييم كتابه، وبيان مدى اعتباره، ثمّ يذكرون السند على أساس اعتبار هذا الكتاب.

ويقولون بشأن كتاب الحلبي ـ على سبيل المثال ـ: إنه كتابٌ جيّد ومعتمد، وكان الشيعة يقبلون به. فإنْ اتضح أن الرواية منقولة من كتاب الحلبي، مثل: «عن

سهل بن زياد، عن حمّاد، عن الحلبي»، بدلاً من أن يناقش السند، يحدسون من خلال الشواهد أن هذا من كتاب الحلبي.

في حين أنه في البحث الرجالي يتمّ بحث جميع أفراد السند واحداً واحداً، على طريقة «عن الثقة، عن الثقة، عن الثقة»، فتكون هذه الرواية ضعيفةً؛ لوجود الضعف في سند سهل بن زياد.

ولكنْ في البحث الفهرستي الذي قام به النجاشي، وقبله الأشخاص الآخرون، لا على أساس كتاب السند، وإنما نقلوه من كتاب الحلبي، يقولون: إنّ كتاب الحلبي كتابٌ جيد، وإن الحلبي نفسه ثقةٌ، وعليه تكون الرواية عنه صحيحةً.

وإن أسلوب المتقدِّمين من الأصحاب هو أسلوبٌ فهرستي، بمعنى أنه ينتخب الكتب المعتبرة.

وقد كتب علم الفهرست لهذه الغاية، أي لكي نفهم ما هي المكانة والمنزلة التي يتمتَّع بها الكتاب.

فعلى سبيل المثال: لو أنك نقلتَ اليوم كلاماً عن الإمام الخميني، ولم يَرِدْ هذا الكلام في «صحيفة الإمام» ـ كتابٌ يجمع أغلب كلمات الإمام الخميني، مطبوعٌ في عدّة أجزاء ـ، يجب عليك أن تأتي بمستندٍ متين؛ كي يصدِّق المجتمع هذا النقل منك عن الإمام، وأما إذا كان الكلام الذي تنقله موجوداً في «صحيفة الإمام» فإنّه يُقبَل ذلك منك دون حاجةٍ إلى البحث عن السند.

ومن هنا تأتي أهمِّية الفهرست؛ إذ يقال: إنك إذا نقلت عن كتاب الحلبي، وهو كتابٌ مشهور، فأيّاً كان سندك فهو صحيحٌ، وأما إذا نقلت عن كتاب أويس بن هشام فإنّ أويس وإنْ كان شخصاً صالحاً في حدّ ذاته، بَيْدَ أن كتابه منقولٌ عن شخص واحد فقط، الأمر الذي يعني أنه ليس مشهوراً، وأنه يمكن أن يكون قد تمّ التلاعب به، فلا يكون نقلك عنه معتبراً.

ولو أمكن لنا اليوم أن نمزج بين البحث الفهرستي والرجالي فسوف نحصل على نتائج جيدة في بحث تقويمات السند، وكذلك في بحث حجِّية الروايات.

إن الكثير من أبحاث علمائنا الكبار، وكذلك الأبحاث العلمية للمتقدِّمين منهم، تقوم على الأبحاث الفهرستية، ومن هنا لم تكن رؤيتهم رؤيةً رجالية.

رسالةٌ في سَهْو النبيّ صلى الله عليه وآله

دراسةٌ نقديّة لرسالة المفيد في نفي السَّهْو عن النبيّ صلى الله عليه وآله (*)

الشيخ محمد تقي التستري (**)

تحقيق: الشيخ محمد الخاقاني

الحمد للّه الذي لا تأخذه سنةٌ ولا نوم، والصلاةُ على رسله وأنبيائه، لاسيَّما نبيّنا أشرف القوم، وعلى أهل بيته الذين بهم مستمسكنا غداً واليوم.

وبعد:

فقد كتب شيخُنا المفيدُ رسالةً في النقض على الصدوق في ذهابه إلى سهو النَّبي صلى الله عليه وآله، وقال بأنّه: «تعرَّض لما لا يحسنه، ولا هو من صناعته، ولا يهتدي إلى معرفته»[1]، وقال بأنّ: «الحديث الذي رَوَتْه المناصب [الناصبة] والمقلِّدة من الشيعة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سها في صلاته، فسلَّم في ركعتين [ناسياً]، فلمّا نُبِّه على غلطه في ما صنع، أضاف إليها ركعتين، ثمّ سجد سجدتي السَّهْو، من أخبار الآحاد التي لا تثمر علماً، ولاتوجب عملاً»[2]، وقال: «بأنّ أخبار الآحاد لاتوجب إلاّ الظنّ»[3]. ثمّ استدلّ على بطلان العمل بالظنّ بالكتاب وبالعقل، وقال: «[و]في هذا القدر كفاية في إبطال حكم[4] مَنْ حكم على النبيّ صلى الله عليه وآله بالسَّهْو في صلاته»[5].

(*) تطبع هذه الرسالة وتحقّق للمرّة الأولى، وقد كانت مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين أرفقت صورتها غير المطبوعة في آخر كتاب (قاموس الرجال)، ولم تقم بطباعتها، لأسباب غير واضحة، فأحببنا نشرها تعميماً للفائدة.

(**) علاّمة في علم الرجال والحديث، وصاحب كتاب: «قاموس الرجال»، وكتاب «الأخبار الدخيلة»، وكتاب «النجعة في الفقه»، وغيرها من الكتب. أحد أبرز رموز علم الرجال والحديث عند الإمامية في القرن العشرين. توفّي عام ١٤٠٥هـ.

ثمَّ أخذ في بيان وجوه الطعن على حديث السَّهْو، وذكر ثلاثة أمور:

أحدها: «أنّهم اختلفوا في الصلاة التي زعموا أنّهﷺ سها فيها، فقال بعضهم: في[6] الظهر، وقال بعضهم: في العصر، وقال بعضٌ آخر منهم: بل كانت عشاء الآخرة[7]. واختلافهم في الصلاة [ووقتها] دليلٌ على وَهْن الحديث، وحجّة في سقوطه، ووجوب ترك العمل به، واطّراحه».

و ثانيها: «أنّ في الخبر نفسه ما يدلّ على اختلاقه، وهو ما روَوْه من أنّ ذا اليدين قال للنبيّﷺ [8] لمّا سلَّم في الركعتين الأوليين[9] من الصلاة الرباعيّة: أقصرت الصلاة، يارسول الله، أم نسيت؟ فقال ـ على ما زعمه[10] ـ: كلُّ ذلك لم يكن.

فنفىﷺ أن تكون الصلاة قصرت، ونفى أن يكون قد سها فيها.

و[11]ليس يجوز عندنا، وعند الحَشْوية المجيزين عليه السَّهْو، أن يكون النبيّﷺ كذب[12] متعمِّداً، ولا ساهياً، وإذا كان قد أخبر أنّه لم يَسْهُ، وكان صادقاً في خبره، فقد ثبت كذب مَنْ أضاف إليه السَّهْو، ووضح بطلان دعواه في ذلك بلا ارتياب»[13].

ثمَّ أجاب عن تأويل مَنْ قال بأنّ مراده نفي الأمرين.

وثالثها: «اختلافهم في الخبر[14] أنّ الصلاة التي ادَّعُوا السَّهْو فيها، والبناء على ما مضى منها، [أ]و الإعادة لها؛ فأهل العراق يقولون: إنّه أعاد الصلاة؛ لأنّه تكلَّم فيها، والكلام في الصلاة يوجب الإعادة عندهم. وأهل الحجاز ومَنْ مال إلى قولهم يزعمون أنّه بنى على ما مضى، ولم يُعِدْ شيئاً، ولم يَقْضِ[15]، وسجد لسهوه سجدتين. ومَنْ تعلَّق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه إلى مذهب أهل العراق؛ لأنَّه تضمَّن[16] كلام النبيّﷺ في الصلاة عمداً، والتفاته عن القبله إلى مَنْ خلفه، وسؤاله عن حقيقة ما جرى، ولا يختلف فقهاؤهم في أنّ ذلك يوجب الإعادة، والحديث متضمِّنٌ[17] أنّ النبيّﷺ بنى على ما مضى، ولم يُعِدْ.

وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث أدلُّ دليلٍ على بطلانه، وأوضح حجّةٍ في [وضعه و]اختلاقه»[18].

قال: (فصل): «على أنّ الرواية له من طريق [طرق] الخاصّة والعامّة كالرواية من الطريقين معاً: أنّ النبيّﷺ سها في صلاة الفجر، وكان قرأ في الأولى[19] منهما سورة

النجم، حتّى انتهى إلى قوله: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى**﴾ (النجم: ١٩ ـ ٢٠)، فألقى الشيطان على لسانه: (تلك الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتهم[٢٠] لتُرتجى)، ثمّ نبّه[٢١] على سهوه، فخرَّ ساجداً، فسلَّم[٢٢]، فسجد المسلمون، وكان سجودهم اقتداءً به. وأمّا المشركون فكان سجودهم سروراً بدخوله معهم في دينهم. قالوا: وفي ذلك أنزل الله [تعالى]: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**﴾ (الحج: ٥٢)، يعنون في قراءته، واستشهدوا على ذلك ببيتٍ من [الـ] شعر وهو:

تمنَّى كتاب الله يتلوه دائماً[٢٣] وأصبح ظمآناً ومثل[ـه] قاريا»[٢٤]

قال: (فصل): «وليس حديث سهو النبيّ صلى الله عليه وآله في الصلاة أشهر في الفريقين من رواياتهم: أنّ يونس عليه السلام ظنَّ أنّ الله تعالى يعجز عن الظفر به، ولايقدر على التضييق عليه، وتأوَّلوا قوله تعالى: ﴿**فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ**﴾ (الأنبياء: ٨٧) على ما روَوْه، واعتقدوا فيه.

وفي أكثر رواياتهم: أنّ داوود عليه السلام هوى إمراةَ أوريا بن حنان، فاحتال في قتله، ثمّ نقلها إليه.

ورواياتهم[٢٥]: أنّ يوسف بن يعقوب[عليهما السلام] همَّ بالزِّنا، وعزم عليه.

وغير ذلك من أمثاله.

ومن رواياتهم: التشبيه له[٢٦] تعالى بخلقه، والتجوير له في حكمه.

فيجب على الشيخ ـ الذي ذكرْتَ أيُّها الأخ عنه ـ أن يدين [الله] بكل ما تضمّنت[٢٧] هذه الروايات؛ ليخرج بذلك عن الغلوّ [على ما ادّعاه]، فإنْ دان بها خرج عن التوحيد والشرع، وإنْ ردَّها ناقض في اعتلاله، وإنْ كان [ممَّنْ[٢٨]] لا يحسن المناقضة؛ لضعف بصيرته»[٢٩].

قال: (فصل): «والخبر المرويّ [أيضاً] في نوم النبيّ صلى الله عليه وآله من[٣٠] صلاة الصبح من جنس الخبر من[٣١] سهوه في الصلاة؛ فإنّه من أخبار الآحاد، التي لا توجب علماً، ولا عملاً، ومَنْ عمل عليه فعلى الظنّ يعتمد في ذلك، دون اليقين، وقد سلف قولنا في نظير ذلك، ما[٣٢] يغني عن إعادته في هذا الباب.

مع أنّه يتضمَّن خلاف ما عليه عصابة الحقّ؛ لأنّهم لا يختلفون في أنّ مَنْ فاتته صلاة فريضة فعليه أن يقضيها أيّ وقتٍ ذكرها، من ليل أو نهار، ما لم يكن الوقت مضيَّقاً لصلاة فريضةٍ حاضرة.

وإذ[٣٣] حرم [على الإنسان] أن يؤدّي فريضة قد دخل وقتها؛ ليقضي فرضاً قد فاته، كان حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته من الفرض أَوْلى.

هذا مع الرواية عن النبيّ عليه السلام: لاصلاة (نافلة) لِمَنْ عليه فريضة»[٣٤].

قال: (فصل): «ولسنا ننكر أنّ النوم يغلب[٣٥] الأنبياء[عليهم السلام] في أوقات الصلاة حتّى تخرج، فيقضونها بعد ذلك، وليس عليهم في ذلك عيبٌ ولا نقص؛ لأنّه ليس ينفك بشرٌ من غلبة [الـ] نوم؛ ولأنّ النائم لا عيب عليه.

وليس كذلك السَّهْو؛ لأنّه نقصٌ عن الكمال في الإنسان، وهو عيبٌ مختصّ[٣٦] به مَنْ اعتراه.

وقد يكون من فعل الساهي [تارةً]، كما يكون من فعل غيره؛ والنوم لا يكون إلاّ من فعل الله تعالى، فليس من مقدور العباد على حالٍ، ولو كان من مقدورهم لا[٣٧] يتعلّق به نقصٌ ولا[٣٨] عيب لصاحبه؛ لعمومه جميع البشر، وليس كذلك السَّهْو؛ لأنّه يمكن التحرُّز منه.

ولأنّا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم وأسرارهم ذوي السَّهْو والنسيان، ولا يمنعون[٣٩] من إيداعه مَنْ يعتريه الأمراض والأسقام[٤٠]، ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السَّهْو من الحديث، إلاّ أن يشركهم فيه غيرهم من ذوي اليقظة[٤١] والفطنة والذكاء والحذاقة.

فعلم فرق ما بين السَّهْو والنوم بما ذكرناه.

ولو جاز أن يسهو النبيّ صلى الله عليه وآله وهو[٤٢] في صلاته، وهو قدوةٌ فيها، حتّى يسلِّم قبل تمامها، وينصرف عنها قبل كمالها، ويشهد الناس ذلك فيه، ويحيطوا به علماً من جهته، لجاز أن يسهو في الصيام، حتّى يأكل ويشرب نهاراً في شهر[٤٣] رمضان بين أصحابه، وهم يشاهدونه، ويستدركون عليه الغَلَط، وينبِّهونه عليه بالتوقيف على ما جناه.

ولجاز أن يجامع النساء في شهر رمضان نهاراً، ولم يؤمن عليه [السَّهْو] في مثل

ذلك[٤٤]. [ويتعدَّى من ذلك] إلى وطء ذوات المحارم ساهياً[٤٥].

ويسهو في الزكاة، فيؤخِّرها عن وقتها، ويؤدِّيها إلى غير أهلها، ساهياً، ويخرج منها بعض المستحقّين[٤٦] ناسياً.

ويسهو في الحجّ، حتّى يجامع في الإحرام، ويسعى مثل[٤٧] الطواف، ولا يحيط علماً بكيفية رمي الجمار، ويتعدَّى من ذلك إلى السَّهْو في كل أعمال الشريعة، حتّى ينقلها[٤٨] عن حدودها، ويضعها في غير أوقاتها[٤٩]، ويأتي بها على غير حقائقها، ولم ينكر أن يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسياً، و[٥٠]يظنّها شراباً حلالاً[٥١].

قال: و[٥٢]العلَّة في جواز ذلك كلِّه أنّها عبادةٌ مشتركة بينه وبين أمّته، كما كانت الصلاة عبادةً مشتركة بينه[٥٣] وبينهم، حَسْب اعتلال الرَّجُل ـ الذي ذكرْتَ أيُّها الأخ عنه في ما ذكرت [من] اعتلاله ـ، ويكون ذلك أيضاً[٥٤] لإعلام الخلق بأنّه مخلوقٌ، ليس بقديم معبود.

وليكون حجّةً على الغلاة الذين اتَّخذوه ربّاً.

وليكون[٥٥] ـ أيضاً ـ سبباً لتعليم الخلق أحكام السَّهْو في جميع ما عدَدْناه من الشريعة، كما كان سبباً في تعليم الخلق حكم السَّهْو في الصلاة.

وهذا ما لا يذهب إليه مسلمٌ، ولا غالٍ[٥٦]، ولا موحِّد، ولايجيزه على التقدير في النبوّة ملحدٌ، وهو لازم لَمَنْ حكيت عنه [ما حكيت] في ما أفتى به من سَهْو النبيّ‘، واعتلَّ به، ودلَّ[٥٧] على ضعف عقله، وسوء اختياره، وفساد تخيُّله.

وينبغي أن يكون كلّ[٥٨] مَنْ منع عن[٥٩] سهو النبيّ‘ [في جميع ما عدَدْناه من الشرع] غالياً[٦٠]، خارجاً[٦١] عن حدّ الاقتصاد، وكفى بمَنْ صار إلى هذا المقال خِزْياً»[٦٢].

قال: (فصل): «ثمّ [من] العجب حكمه بأنّ سَهْو النبيّ‘ من الله تعالى، وسَهْو مَنْ سواه من أمّته وكافّة البشر من غيرها من الشيطان، بغير علمٍ في ما ادّعاه، ولا حجّة ولا شبهة يتعلَّق بها أحدٌ من العقلاء. اللّهُمَّ [إلاّ] أن يدّعي الوحي في ذلك، ويتبيَّن به ضعف عقله لكافّة الأولياء[٦٣].

ثمّ العجب من قوله: إنّ سهو النبيّ‘ من الله، دون الشيطان؛ لأنّه ليس للشيطان على النبيّ سلطان، وإنّما زعم أنْ ﴿**سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ**

مُشْرِكُونَ﴾ (النحل: ١٠٠)، وعلى مَنْ اتَّبعه من الغاوين.

ثمّ هو يقول: إنّ هذا [السَّهْو] الذي هو من الشيطان يعمّ جميع البشر ـ سوى الأنبياء والأئمّة ـ، فكلّهم أولياء الشيطان، وإنّهم غاوون؛ إذ كان للشيطان عليهم سلطان، وكان سهوهم منه، دون الرحمن، ومَنْ لم يتيقَّظ لجهله في هذا الباب كان في عداد الأموات»[٦٤].

قال: (فصل): «فأمّا قول الرَّجُل المذكور أنّ ذا اليدين معروف، وأنّه[٦٥] يُقال له: أبو محمد، عمر[٦٦] بن عبد عمرو، وقد روى عنه الناس، فليس الأمر كما ذكر، وقد عرَّفه بما يدفع[٦٧] معرفته من تكنيته وتسميته بغير معروفٍ بذلك، ولو أنّه يعرفه بذي اليدين لكان أَوْلى من تعريفه وتسميته[٦٨] بعمر[٦٩].

فإنّ المنكر له يقول: مَنْ ذو اليدين؟ ومَنْ عمر[٧٠]؟ ومَنْ هو [ابن] عبد عمرو؟ هذا كلُّه مجهولٌ غير معروف.

ودعواه أنّه قد روى الناس عنه دعوى بلا برهان عليها، وما وجدنا في أصول الفقهاء ولا الرواة حديثاً عن هذا الرجل، ولا ذِكْراً له.

ولو كان معروفاً، كمعاذ بن جبل، وعبدالله بن مسعود، وأبي هريرة، وأمثالهم، لكان ما تفرَّد به غير معمول عليه؛ لما ذكرنا من سقوط العمل بأخبار الآحاد، كيف وقد بيَّنّا أنّ الرَّجُل مجهولٌ غير معروف؟! فهو[٧١] متناقضٌ [باطل] بما لا شبهة فيه عند العقلاء.

ومن العجب بعد هذا كلِّه أنّ خبر ذي اليدين يتضمَّن أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سها، فلم يشعر بسهوه أحد من المصلّين معه من بني هاشم، والمهاجرين، والأنصار، ووجوه الصحابة، وسادات[٧٢] الناس، ولا نظر[٧٣] إلى ذلك، ولا[٧٤]عرفه، إلاّ ذو اليدين المجهول، الذي لا يعرفه أحدٌ، ولعلَّه من بعض الأعراب.

أو شعر[٧٥] القوم به فلم ينبِّه أحدٌ منهم على غَلَطه، ولا رأى صلاح الدين والدنيا بذكر ذلك له، إلا المجهول من الناس.

ثمّ لم يكن[٧٦] يستشهد على [صحّة] قول ذي اليدين في ما أخبر به من السَّهْو[٧٧] إلاّ أبا بكر وعمر، فإنّه سألهما عمّا ذكره ذو اليدين، ليعتمد على قولهما فيه، ولم يثِقْ بغيرهما في ذلك، ولا سكن إلى أحدٍ سواهما في معناه.

وإنّ شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبيّ صلى الله عليه وآله بالغلط والنقص، وارتفاع العصمة عنه من العباد، لناقص العقل، ضعيف الرأي، قريبٌ إلى ذوي الآفات، المُسْقِطة عنهم التكليف، وهو حسبُنا ونعم الوكيل»[٧٨].

قلتُ ـ وبالله التوفيق ـ: **(أمّا ما ذكره من أنّ الكلام في ذلك لم يكن صنعته)**.

ففيه: إنّه ليس كلّ مَنْ لم يعرف اصطلاحات المتكلِّمين لا يعرف الكلام في شيء، كيف وقد أشار إليه الحجّة صلوات الله عليه في الرؤيا ـ ورؤيانا للمعصوم من النبيّ والإمام عليه السلام من الرؤيا الصادقة، حَسْبَ ما نطقت به أخبار الصادقين صلوات الله عليهم أجمعين[٧٩] ـ بتصنيف كتاب في الغيبة ردّاً على المخالفين، كما صرَّح به في أول [كتاب] إكمال الدين[٨٠].

وقد ولد رضوان الله عليه بدعاء الحجّة[٨١]، وهو صاحب ثلاثمائة مصنَّف، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حَدَث السنّ، وكان وجه الطائفة بخراسان، وكان جليلاً، حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم يُرَ في القمِّيين مثله، في حفظه وكثرة علمه[٨٢].

واستناده في تأليفاته وإنْ كان في الأكثر إلى الأحاديث، إلاّ أنّ كلمات المعصومين عليهم السلام في الأحاديث لمّا كانت ككلمات الله تعالى في آيات الكتاب، متضمِّنةً للحجج العقليّة، اقتصر عليها، مع أنّه تعلَّق بها كثيراً في كتبه.

وأمّا ما ذكره (من أنّ حديث سهو النبيّ صلى الله عليه وآله الذي روَتْه الناصبة ومقلّدة الشيعة من أخبار الآحاد).

ففيه: إنّه روى ذلك من الشيعة: سماعة بن مهران[٨٣]، والحسن بن صدقة[٨٤]، وسعيد الأعرج[٨٥]، وجميل بن درّاج[٨٦]، وأبو بصير[٨٧]، وزيد الشحّام[٨٨]، وأبو سعيد القمّاط[٨٩]، وأبو بكر الحضرميّ[٩٠]، والحرث بن المغيرة النصريّ[٩١].

وكلّهم من الثقات والأجلاّء، وبعضهم ممَّنْ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، والإقرار له بالفقه. وجميل أفقه الستة الثانية من أصحاب الصادق عليه السلام[٩٢]. وقد اعترف نفسه، في عدديته، في بعضهم، كزيد الشحّام[٩٣] وسماعة بن مهران[٩٤]، بكونهما من فقهاء أصحاب الصادقين، الذين لا مطعن فيهم أصلاً[٩٥]. فكيف عدَّهم مقلِّدةً، وأخباره أكثر من كثير من الأخبار التي ادُّعي التواتر فيها في الفقه[٩٦]؟!

وعقد الكلينيُّ لها باباً، فقال: (باب مَنْ تكلَّم في صلاته أو انصرف قبل أن يتمّها):

[١] ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سماعة بن مهران قال: قال أبو عبد اللهؑ: مَنْ حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدة السهو؛ فإنّ رسول اللهﷺ صلّى بالناس الظهر ركعتين، ثمّ سها فسلَّم، فقال له ذو الشمالين: يا رسول الله، أنزل في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذاك؟ فقال: إنّما صليْتَ ركعتين، فقال رسول اللهﷺ: أتقولون مثل قوله؟ قالوا: نعم، فقامﷺ فأتمّ بهم الصلاة، وسجد بهم سجدتَيْ السَّهْو. قال: قلتُ: أرأيت مَنْ صلّى ركعتين وظنَّ أنّها أربع، فسلَّم وانصرف، ثمّ ذكر بعدما ذهب أنّه إنّما صلّى ركعتين؟ قال: يستقبل الصلاة من أوَّلها. قال: قلت: فما بال رسول اللهﷺ لم يستقبل الصلاة، وإنّما أتمَّ بهم ما بقي من صلاته؟ فقال: إنّ رسول اللهﷺ لم يبرَحْ من مجلسه، فإنْ كان لم يبرح من مجلسه فليتمَّ ما نقص إذا كان قد حفظ الركعتين الأوليين[٩٧].

[٢] ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقيّ، عن منصور بن العبّاس، عن عمرو بن سعيد، عن الحسن بن صدقة قال: قلتُ لأبي الحسن [الأوّل]: أسلَّم رسول الله في الركعتين الأوليين؟ فقال: نعم، قلتُ: وحاله حاله؟ قال: إنّما أراد الله عزَّ وجلَّ أن يفقِّههم[٩٨].

[٣] ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن النعمان، عن سعيد الأعرج قال: سمعتُ أبا عبد اللهؑ يقول: صلّى رسول اللهﷺ ثمّ سلَّم في ركعتين، فسأله مَنْ خلفه: يا رسول الله، أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: إنّما صليْتَ ركعتين، قال: أكذلك يا ذا اليدين، وكان يُدعى ذا الشمالين، فقال: نعم، فبنى على صلاته، فأتمّ الصلاة أربعاً، وقال: إنّ الله هو الذي أنساه؛ رحمةً للأُمّة. ألا ترى لو كان رجلاً صنع هذا لعُيِّر، وقيل: ما تقبل صلاتك، فمَنْ دخل عليه اليوم ذاك قال: لقد سنّ رسول اللهﷺ، وصارت أسوةً، وسجد سجدتين لمكان الكلام[٩٩].

[٤] ـ وروى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل قال: سألتُ أبا عبد اللهؑ عن رجلٍ صلّى ركعتين، ثمّ قام؟ قال: يستقبل، قلتُ: فما

يروي الناس؟ فذكر له حديث ذي الشمالين، فقال: إنّ رسول اللهﷺ لم يبرَحْ من مكانه، ولو برح استقبل(١٠٠).

[٥] ـ وعنه، عن فضالة، عن الحسين بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد اللهؑ عن رجلٍ صلّى ركعتين، ثمّ قام فذهب في حاجةٍ؟ قال: يستقبل الصلاة، قلتُ [فقلتُ]: فما بال رسول اللهﷺ لم يستقبل حين صلّى ركعتين؟ فقال: إنّ رسول اللهﷺ لم ينفتلْ من موضعه(١٠١).

[٦] ـ وبإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن أبي جميلة، عن زيد الشحّام أبي أسامة قال: سألتُه عن رجلٍ صلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: إنْ استيقن أنّه صلّى ستاً أو خمساً فليُعِدْ، وإنْ كان لا يدري أزاد أم نقص فليكبِّر وهو جالسٌ، ثمّ يركع [اليركع] ركعتين، يقرأ فيها فاتحة الكتاب في آخر صلاته، [ثمّ] يتشهد، وإنْ هو استيقن أنّه صلّى ركعتين أو ثلاثاً، ثمّ انصرف فتكلّم، فلم يعلم أنّه لم يتمّ الصلاة قائماً، عليه أن يتمّ الصلاة ما بقي منها، فإنّ نبيّ اللهﷺ صلّى بالناس ركعتين، ثمّ انصرف، فقال له ذو الشمالين: يا رسول الله، أحدث في الصلاة شيء؟ فقال: أيّها الناس، أصدق ذو الشمالين؟ فقالوا: نعم، لم تصلِّ إلاّ ركعتين، فقام وأتمّ ما بقي من صلاته(١٠٢).

[٧] ـ وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر بن يزيد، عن ابن سنان، عن أبي سعيد القمّاط قال: سمعتُ رجلاً يسأل أبا عبد اللهؑ عن رجلٍ وجد غمزاً في بطنه، أو أذىً، أو عصراً من البول، وهو في الصلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ قال: فقال: إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك، فيتوضّأ، ثمّ ينصرف إلى مصلاّه الذي كان يصلّي فيه، فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقُضْ الصلاة بكلامٍ، قال: قلتُ: وإنْ التفت يميناً أو شمالاً أو ولّى عن القبلة؟ قال: نعم، كلُّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزلة رجلٍ سها فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبني على صلاته، ثمّ ذكر سَهْو النبيّﷺ.

[٨] ـ وبإسناده عن سعد عبد الله، عن أحمد محمد، عن الحسين، عن فضالة، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي قال: صلَّيْتُ بأصحابي المغرب، فلمّا أن

صلَّيْتُ ركعتين سلَّمْتُ، فقال بعضهم: إنّما صلَّيْتَ ركعتين، فأعَدْتُ، فأخبَرْتُ أبا عبد الله فقال: لعلَّك أعَدْتَ؟ فقلتُ: نعم، فضحك، ثمّ قال: إنّما كان يُجزيك أن تقوم وتركع ركعةً، إنّ رسول الله‌صلى الله عليه وآله سها، فسلَّم في ركعتين، ثمّ ذكر حديث ذي الشمالين، فقال: ثمّ قام فأضاف إليها ركعتين(١٠٣).

[٩] ـ وعنه أيضاً، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بشير، عن الحرث بن المغيرة النصريّ قال: قلتُ لأبي عبد الله‌عليه السلام: إنّا صلَّيْنا المغرب، فسها الإمام، فسلَّم في الركعتين، فأعَدْنا الصلاة، فقال: ولِمَ أعَدْتُم؟ أليس قد انصرف رسول الله‌صلى الله عليه وآله في ركعتين فأتمّ بركعتين، ألا أتمَمْتُم(١٠٤).

[١٠] ـ وروى العيون، في آخر باب ما جاء عن الرضا‌عليه السلام في وجه دلائل الأئمّة والردّ على الغلاة والمفوِّضة، عن تميم بن عبد الله بن تميم القرشيّ، عن أبيه، عن أحمد بن عليّ الأنصاريّ، عن أبي الصَّلْت الهرويّ قال: قلتُ للرضا‌عليه السلام: يا بن رسول الله‌صلى الله عليه وآله، إنّ قوماً في سواد الكوفة يزعمون أنّ النبيّ‌صلى الله عليه وآله لم يقَعْ عليه السَّهْو في صلاته؟ فقال: كذبوا، لعنهم الله، إنّ الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلاّ هو، قال: قلتُ: يا بن رسول الله، وفيهم قومٌ يزعمون أنّ الحسين بن عليّ‌عليه السلام لم يُقْتَل، وأنّه ألقي شبهه على حنظلة بن أسعد الشاميّ، وأنّه رُفع إلى السماء، كما رفع عيسى بن مريم، ويحتجّون بهذه الآية: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٤١)، فقال: كذبوا، عليهم غضب الله ولعنته(١٠٥).

[١١] ـ وفي الفقيه: روى الحسن بن محبوب، عن الرباطيّ، عن سعيد الأعرج قال: سمعتُ أبا عبد الله‌عليه السلام يقول: إنّ الله تبارك وتعالى أنام رسول الله‌صلى الله عليه وآله عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس، ثمّ قام فبدأ، فصلّى الركعتين اللتين قبل الفجر، ثمّ صلّى الفجر، وأسهاه في صلاته، فسلَّم في ركعتين، ثمّ وصف ما قاله ذو الشمالين. وإنّما فعل ذلك به رحمةً لهذه الأُمّة؛ لئلا يعيَّر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته، أو سها فيها، فيقال: قد أصاب ذلك رسول الله‌صلى الله عليه وآله(١٠٦).

[١٢] ـ وفي الفقه الرضوي: وكنتُ يوماً عند العالم[‌عليه السلام]، ورجلٌ سأله عن رجلٍ سها فسلَّم في الركعتين من المكتوبة، ثمّ ذكر أنّه لم يتمّ صلاته؟ قال: فليُتِمَّهما، وليسجد سجدتَيْ السَّهْو. وقال‌عليه السلام: إنّ رسول الله‌صلى الله عليه وآله صلّى يوماً الظهر، فسلَّم في

ركعتين، فقال له ذو اليدين: يا رسول الله، أُمرْتَ بتقصير الصلاة أم نسيتَ؟ فقال رسول اللهﷺ للقوم: صدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، يا رسول الله، لم تُصَلِّ إلاّ ركعتين، فقام فصلّى إليها ركعتين، ثمّ سلَّم، وسجد سجدتَيْ السَّهْو(١٠٧).

[وقفةٌ مع الأحاديث]

وهي اثنا عشر خبراً: أربعة منها صحاحٌ؛ وواحد حسن؛ والأخير الذي من الرضويّ إنْ لم تكن نسبته إلى الرضا‰ محقَّقة فروايته ليست دونَ رواية غيره.

[المُفْتون بالأحاديث السابقة]

وقد أفتى بها صريحاً الصدوق، وشيخه محمد الحسن الوليد، والمرتضى، أجلّ تلامذة المفيد.

وقد عرفت حال الأوّل؛ وأمّا الثاني فهو شيخ القمِّيين، وفقيههم، ومتقدمهم ووجههم، ثقة ثقة، عين، مسكون إليه، كما قال النجاشيّ(١٠٨)، وجليل القدر، عارفٌ بالرجال، موثوقٌ به، كما قال الشيخ(١٠٩).

ووثَّقه مثل ابن الغضائريّ، الذي لايسكن إلى كلّ أحدٍ، مرّتين، كما نقل ابن داوود(١١٠). ولعمري ليس في الأصحاب في نقد الرجال والأخبار مثله، ويكفيه جلالاً أنّ مثل الصدوق قال في حقّه: كلّ خبرٍ لم يصحِّحه ذلك الشيخ فهو عندنا متروكٌ غير صحيح(١١١).

وأمّا الثالث فقال الشيخ في حقّه: إنّه متوحِّد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدَّم في العلوم، مثل: علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والأدب، والنحو، والشعر، ومعاني الشعر، وغير ذلك. أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلِّم فقيه جامع للعلوم كلها(١١٢).

وقال النجاشيّ: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحدٌ في زمانه، وسمع من الحديث [فأكثر]، وكان متكلِّماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا(١١٣).

[كلمات المُفْتين]

قال الأوّل ـ بعد الخبر المتقدِّم من الفقيه ـ: إنّ الغلاة والمفوِّضة لعنهم الله ينكرون سَهْو النبيّ صلى الله عليه وآله [١١٤].

وقال الثاني ـ على نقل الأوّل ـ: [ثمّ] لو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة[١١٥].

وقال الثالث، في تنزيه أنبيائه، بعد عنوانه قوله تعالى: ﴿**لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾ [الكهف: ٧٣]، إلى أن قال: وإذا حملناه[١١٦] في الحقيقة كان الوجه فيه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما لايجوز عليه النسيان في ما يؤدّيه [عن الله تعالى]، أو في شرعه، أو في أمر يقتضي التنفير عنه. فأمّا في ما هو خارجٌ عمّا ذكرناه فلا مانع من النسيان. ألا ترى أنّه إذا نسي أو سها في مأكله أو مشربه على وجهٍ لا يستمرّ ولا يتّصل، فينسب إلى أنّه مغفَّل، أنّ ذلك غير ممتنع[١١٧].

وقال، في ناصريّاته، بعد حكمه بعدم بطلان الصلاة بالتسليم ناسياً: وخبر ذي اليدين يدلّ على أنّ مَنْ سلَّم ناسياً لا تبطل صلاته[١١٨].

وقد استدلّ به أيضاً في عدم بطلان الصلاة بالكلام ناسياً، وسيأتي كلامه.

والعمل بها هو المفهوم من محمد بن يعقوب الكلينيّ، وسائر رواة الأخبار الاثني عشر ـ دون الشيخ ـ، حيث لم يذكر أحدٌ منهم طعناً فيها بمخالفة عقل أو نقل، وجلُّهم من المشائخ، وأجلاّء الفقهاء، فكيف يكونون مقلِّدة؟!

ولما ذكرنا من كون أخبارها بالغة حدَّ التواتر، أو ملحقة به، قال ابن الوليد ـ كما مرّ ـ: لو جاز ردُّ هذه الأخبار [لـ] جاز ردُّ جميع الأخبار.

وكيف يكون مثله خبراً واحداً، مع أنّه اتَّفق عليه الخاصّه والعامّة، وأجمع عليه المؤالف والمخالف، ولم يعلم فيه تشكيك من إمامٍ مستقيم. ولو كان لما اقتصر الصدوق في نسبة الخلاف على الغلاة والمفوِّضة، بل كان يذكر المخالف ويباحثه، كما أنّه باحث في ميراث فقيهه يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، مع جلالهما، ونسب في كثير من المسائل إليهما الغَلَط.

ويصدِّق قوله في كون المنكرين لسَهْوه الغلاة والمفوِّضة خبر العيون المتقدِّم، عن الرضا عليه السلام، وزاد الخبر أنّ المنكرين لسَهْوه صلى الله عليه وآله هم المنكرون لقتل الحسين عليه السلام،

وأنّه ألقى شبهه على حنظلة بشبهة ما فهموه من الآية.

[تاريخ المسألة قبل المفيد]

ولم يعلم قبل المفيد مُنْكِراً له من القدماء. والمفهوم من المرتضى في الناصريات كونه أمراً مسلَّماً غير خلافي[119]. وتبع المفيد تلميذه الشيخ[120]، وتبع الشيخ المتأخِّرون حَسْب دأبهم في تبعيَّتهم له في كثير من آرائه[121].

وأمّا إسحاق بن الحسن بن بكران، من معاصري النجاشيّ، الذي لقيه بالكوفة، وعدّ في كتبه كتاب نفي السَّهْو عن النبيّ‏ﷺ، فالظاهر كونه غالياً[122]؛ حيث إنّ النجاشيّ قال: إنّه ضعيف المذهب[123].

[الميزان في اعتبار الأخبار]

وكيف يكون الخبر به واحداً، كما يقول المفيد، ويعاضده القرآن، فضلاً عن تواتره في نفسه. والميزان في صحّة الأخبار موافقته القرآن.

قال تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنسَى ❖ إِلاَّ مَا شَاءَ اللّهُ**﴾ (الأعلى: ٦ ـ ٧).

وقال تعالى في موسى وفتاه: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا**﴾ (الكهف: ٦١).

ومن قوله تعالى عنه أيضاً: ﴿**لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾ (الكهف: ٧٣).

ولذا قال المجلسي‏رحمه الله، مع كونه من المتأخِّرين: [إنّ هذه] المسألة في غاية الإشكال؛ لدلالة كثيرٍ من الآيات والأخبار على[124] صدور السَّهْو عنهم[125].

[الردّ على الطعون]

وأمّا طعنه الأوّل في الخبر (من أنّ اختلافهم في تلك الصلاة، هل هي الظهر أو العصر أو العشاء، دليلٌ على وَهْن الحديث).

فعجيبٌ من مثله، فإنّ إيجاب الوَهْن إنّما يكون لو كان الاختلاف في نفس الخبر، لا من الخارج.

ولو كان الأمر كما ذكر لكان اختلاف الأمّة في الصلاة الوسطى موجباً

للطعن فيها، مع ورودها في الكتاب.

وأيضاً ما من أصلٍ من الأصول القطعية إلاّ وقد اختلف في فروعها.

مع أنّ الاختلاف الذي ذُكر بين العامّة، وأمّا الخاصة فلم يُعْلَم بينهم خلاف، فإنّهم يقولون: إنّها كانت الظهر، كما دلّ عليه خبر سماعة المتقدِّم، وخبر الرضوي الماضي.

وأمّا طعنه الثاني (من أنّ في الخبر ما يدلّ على اختلاقه، إلخ).

فأغرب من الأوّل، حيث إنّه ترك جميع أخبار الخاصّة، واستند إلى خبر العامّة، وجعل الطعن فيه موجباً للطعن على أخبار الخاصّة؛ فإنّه لم تكن لفظة «كلّ ذلك لم يكن» في واحدٍ من أخبار الخاصّة، بل في تلك الأخبار أنّه لمّا قال له ذو الشمالين: إنّك صليْتَ ركعتين طلب التصديق من سائر مَنْ خلفه، فصدَّقوه.

فقوله: (وليس يجوز عندنا، وعند الحَشْوية المجيزين عليه السَّهْو، أن يكون قد كذب، إلخ) ليس في محلّه.

وتسمية الصدوق وابن الوليد بالحَشْوية، وهم الذين يعبِّر عنهم المتأخِّرون بالأخبارية، وإنْ كانت القدماء يطلقون الأخبارية على أهل السِّيَر والتواريخ، بلا وجه؛ فإنّ كلاًّ منهما من نقّاد الآثار، فلم يرويا كتاب خالد بن عبد لله، وأصلَيْ الزيدين، ولم يرويا بصائر الصفّار، ومنتخبات سعد، واستثنيا من روايات محمد بن سنان وابن أورمة وابن الجمهور ما فيها تخليط أو غلوّ، ومن روايات أبي سمينة ما فيها تخليط أو غلوّ أوتدليس أو تفرّد، ومن كتب يونس بن عبد الرحمن ما تفرَّد به العبيديّ، ومن روايات نوادر حكمة محمد بن أحمد بن يحيى جَمْعاً كثيراً، وهم: محمد بن موسى الهمداني، ومحمد بن يحيى المعافريّ، وأبو عبد الله الجاموريّ، وأبو عبد الله السيّاريّ، ويوسف بن السخت، ووهب بن منبّه، وأبو علي النيسابوريّ، وأبو سمينة، وأبو يحيى الواسطيّ، والآدميّ، والعبيديّ، وأحمد بن هلال، ومحمد بن عليّ الهمدانيّ، وعبد الله بن محمد الشاميّ، وعبد الله بن أحمد الرازيّ، وأحمد بن الحسين بن سعيد، وأحمد بن بشير الرقّي، ومحمد بن هارون، ومحمد بن عبد الله بن مهران، وميمونة[١٢٦]، والحسن اللؤلؤيّ، وجعفر بن محمد بن مالك، ويوسف بن الحارث، وعبد الله بن محمد الدمشقيّ.

مع أنّا لا نسلِّم صدق الكذب على ما ذكر، فإنّ مَنْ فعل شيئاً ونسي فعله وقال ـ بزعمه ـ: لم أفعل من أين [نعلم] أنّه كذب.

ومن أعجب العجيب قولُه في آخر كلامه: (بأنّه من العَجَب أنّه لم يكن يشعر أحدٌ من المصلّين بسَهْوِه، إلاّ ذو اليدين، واستشهد على قوله أبا بكر وعمر، وأنّ شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبيّ‏ﷺ بالغَلَط والنقص وارتفاع العصمة عنه لناقص العقل، ضعيف الرأي، قريب إلى ذوي الآفات المسقطة عنهم التكليف، إلخ).

فإنّ كلَّ ما ذكر إنّما يكون لو كان اعتمادنا على الحديث العامّي. ولم نعتمد عليه، بل على الأحاديث المتقدِّمة، التي لا يَرِدُ على واحدٍ منها شيءٌ مما ذُكر.

فإنّ ما سلكه من أقبح المغالطة، وليته؛ إذ لم يراجع أخبار الخاصّة، اقتصر على حديث سعيد الأعرج، الذي ذكر السائل استناد الصدوق إليه، ونقله في أوّل رسالته فقال: (وبعد، فقد وقفتُ على ما كتبت به في معنى ما وجدته لبعض مشائخك، بسنده إلى الحسن بن محبوب، عن الرباطيّ، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله‏عليه السلام، في ما يُضاف إلى النبيّ‏ﷺ من السَّهْو في الصلاة، والنَّوْم عنها، حتّى خرج وقتها؛ فإنّ الشيخ الذي ذكرته زعم أنّ الغلاة تذكر ذلك، وتقول: لو جاز أن يسهو في الصلاة لجاز أن يسهو في التبليغ؛ لأنّ الصلاة فريضةٌ، كما أنّ التبليغ عليه فريضةٌ.

فردّ هذا القول بأن قال: لا يلزم من قبل أنّ جميع الأحوال المشتركة يقع على النبيّ‏ﷺ فيها ما يقع على غيره، وهو متعبِّدٌ بالصلاة كغيره من أمّته، وليس مَنْ سواه بنبيّ، والحالة التي اختصّ بها هي النبوّة، والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز عليه سَهْوٌ، والصلاة عبادة مشتركة، وبها ثبت له العبودية على زعمه، وبإثبات النوم عن خدمة ربه عزَّ اسمه من غير إرادةٍ له وقصدٍ إليه نفي الربوبية عنه؛ لأن الذي لا تأخذه سِنَة ولا نوم هو الله الحيّ القيّوم. وليس سَهْونا كسَهْو النبيّ‏ﷺ؛ لأنّ سَهْوه من الله، وإنّما أسهاه ليعلم أنّه مخلوقٌ بشر، لا يتخذ ربّاً معبوداً من دونه، وليعلم الناس حكم السَّهْو ممَّنْ سها. قال: وسَهْونا من الشيطان، وليس للشيطان على النبيّ والأئمة سلطان: ﴿**إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ**﴾ (النحل: ١٠٠)، وعلى مَنْ تبعه

من الغاوين.

قال: والدافعون لسَهْو النبيّ [دعواهم] أنّه ليس في الصحابة مَنْ يُقال له: ذو اليدين، وأنّه لا أصل للرجل، ولا للخبر.

وكذبوا؛ لأنّ الرجل معروفٌ، وهو أبو محمد عمير بن عبد عمرو، المعروف بذي اليدين، وقد نقل عنه المؤالف والمخالف، وقد أخرجت عنه أخباراً في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين، ولو جاز ردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ردّ جميع الأخبار، وفي ردِّها إبطال الشريعة والدين.

وسألت أعزَّك الله بطاعته أن أثبت لك ما عندي في ما حكيته عن هذا الرجل، وأبيِّن عن الحقّ في معناه، إلخ).

فتراه صرَّح باستناده إلى الخبر الحادي عشر الذي نقلناه من الفقيه، فلِمَ تغافل؟! مع أنّ أخبار العامّة أيضاً متعدِّدة، ولم يَرِدْ طلب التصديق منهما إلاّ في خبرٍ منها، بل في بعض أخبارهم أنّهما كانا حاضرين، ولم يكلِّماه أصلاً؛ مهابةً، وهذا أفضل [من] ذاك الخبر، فقالوا: أقصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يكلِّماه، وفي القوم رجلٌ في يده طولٌ، يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فقال: لم أنْسَ، ولم تقصر، فقال: أكما قال ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فتقدَّم، فصلّى ما ذكر الخبر.

مع أن وضع العامة طلب التصديق منهما؛ لبيان جلالهما، لا يوجب ردّ أصل المعنى الوارد من طريقنا بدونه.

كما أنّ وضعهم أنّ الأذان ممّا راوه في النَّوْم لا يوجب ردّ أخبار الأذان الورادة من طريقنا.

مع أنّه أيّ مانع أن يعتمد شيعيّ على خبرٍ دالّ على أنّه بعد إخبار واحد له ممَّنْ خلفه بسَهْوه استفسر منهما، كما استفسر من غيرهما، فإنّ الشيعيّ إنّما لا يقول بإمامتهما وعصمتهما، لا أنّه يقول بعدم لياقتهما لسؤالٍ وجواب أصلاً.

وليس في الخبر دلالةٌ على عدم وثوقه بغيرهما.

ولما ذكرنا، لمّا استشهد المرتضى في ناصرياته في المسألة ٩٤ في عدم بطلان الصلاة بالتكلُّم ناسياً بخبر ذي اليدين العاميّ، على اختلاف طرقه، لم يَرَ ذلك عيباً،

فقال ـ بعد نقله لما اشتمل على سؤاله الناس ـ: وفي خبرٍ آخر أنّه أقبل على أبي بكر وعمر خاصّة، فقالا: نعم، فأتمّ ما بقي من صلاته[١٢٧].

ولم يكن المفيد طعنه على المرتضى بكونه حَشْوياً، فإنّه من أجلّ تلامذته، ومن متكلِّمي الشيعة مثله، ومشربه مشربه.

ولعلّ تركه أخبار الخاصّة، واستناده إلى أخبار العامّة؛ لأنّه كان مستدلاً في قبال مالك وأبي حنيفة والنخعيّ، وهم لا يسلِّمون إلاّ أخبارهم، وسيأتي نقل كلامه زيادة على ذلك.

كما أنّ اختلاف أخبارنا في كون المنبِّه ذا اليدين، والمصدِّق الناس، كما في خبر زيد الشحّام، وخبر سماعة، وخبر الرضويّ، أو بالعكس، كما في خبر سعيد من الكافي، وإنْ جعلها نسياً منسياً، لا يوجب وَهْن أصل الحديث؛ حيث إنّ الأخبار الواردة في سائر المعاني التي سلّمها الكلّ تختلف نقل جزئيّاتها في الأغلب، كما لايخفى على مَنْ له إلمامٌ بمراجعة الأحاديث، وتشهد له العادة والعرف، وإنْ كان الصحيح الأوّل؛ لأكثرية أخباره، وتصديق أخبار العامّة له.

وأمّا طعنه الثالث في الحديث (من اختلاف أهل الحجاز والعراق في تلك الصلاة، بادّعاء الأوّلين أنّ النبيّ‌ﷺ لم يُعِدْ، والأخيرين أنّه أعاد؛ لمكان الكلام، وأنّ مَنْ تعلّق بهذا الحديث من الشيعة يذهب إلى مذهب أهل العراق؛ لأنّه تضمَّن كلام النبيّ‌ﷺ في الصلاة عمداً، والتفاته عن القبلة إلى مَنْ خلفه، وسؤاله عن حقيقة ما جرى، ولا يختلف فقهاؤهم في أنّ ذلك يوجب الإعادة، والحديث متضمِّنٌ أنّ النبيّ‌ﷺ بنى على ما مضى، ولم يُعِدْ، إلخ).

فأغربُ من الأوّلين؛ فإنّ الصدوق لم يتعلَّق بحديث العامّة، ولا ذهبَتْ الشيعة إلى مذهب أهل العراق. وكلامه‌ﷺ لم يكن عَمْداً في الصلاة؛ لأنّ الكلام إذا كان بظنّ الفراغ يكون من كلام السَّهْو، ولا أعلم خلافاً في ذلك بين الطائفة.

قال ثقة الإسلام محمد بن يعقوب، في كافيه، في أحكام سَهْوه: ومنها مواضع لا تجب فيها إعادة الصلاة، وتجب فيها سجدتا السَّهْو: الذي يسهو فيسلِّم في الركعتين، ثمّ يتكلَّم من غير أن يحوِّل وجهه وينصرف عن القبلة، فعليه أن يتمّ صلاته، ثمّ يسجد سجدتَيْ السَّهْو[١٢٨]، إلخ.

وقوله: (بأنّ النبيّﷺ التفت عن القبلة).

إنْ استند فيه إلى مكالمته مع أصحابه فهي لا تستلزم ذلك، كيف وفي الخبر الأوّل: قلتُ: فما بال رسول اللهﷺ لم يستقبل الصلاة؟ (إلى أن قال:) فقال: إنّ رسول اللهﷺ لم يبرح من مجلسه؟!

وفي الرابع: إنّ رسول اللهﷺ لم يبرح.

وفي الخامس: إنّ رسول اللهﷺ لم ينتقل من موضعه.

وقوله أخيراً: (وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث أدلّ دليل على بطلانه).

أوضح بطلاناً من سابقه؛ فإنّ الخلاف إنّما هو في صحّة ما تضمَّنته تلك الأحاديث من خصوص سَهْوهﷺ، دون باقي أحكامها؛ فإنّ جميع الطائفة أفتوا بباقي ما فيها.

فهذا تلميذه الشيخ، الذي تبعه في هذا الرأي، من عدم تعقُّل أن يُسهي الله تعالى نبيّهﷺ، اعترف بصحّة مضامين تلك الأحاديث في أحكام الخلل، فقال في تهذيبه ـ بعد نقل خبر ابن بُكَيْر، عن زرارة قال: سألتُ أبا جعفر× : هل سجد رسول اللهﷺ سجدتَيْ السَّهْو قطّ؟ قال: لا، ولا يسجدها فقيه ـ: الذي أفتي به ما تضمَّنه هذا الخبر. فأمّا الأخبار التي قدَّمناها من أنّ النبيّﷺ سها فسجد فإنّها موافقةٌ للعامّة، وإنّما ذكرناها لأنّ ما تتضمَّنه من الأحكام معمولٌ به على ما بيَّناه، إلخ[١٢٩].

قلتُ: أمّا ما ذكره من إفتائه بمضمون خبر ابن بُكَيْر ففيه: إنّه خبر واحد، وراويه فطحيّ. وقد نقل في عُدَّته إجماع العصابة على أنّه لو عارضه خبرُ إماميّ وجب طرحه والعمل بخبر الإماميّ[١٣٠]. وكيف وقد عارضه أخبار كثيرة، بالغة حدّ الاستفاضة، بل التواتر، كما تقدّم؟!

مع أنّ حمل خبر ابن بُكَيْر على ما أراده من عدم اتّفاق السَّهْو للنبيّﷺ والإمام× تأويلٌ يحتاج إلى دليلٍ، بل ظاهره عدم مشروعية سجدة السَّهْو رأساً؛ لقوله «ولا يسجدها فقيهٌ».

ويعارضه في خصوص الإمام ما رواه محمد بن إدريس [الحلّي]، في مستطرفاته، من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب، عن العبّاس، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعي بن

عبد الله، [عن الفضيل]، قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام السَّهْو، فقال: وينفلت[١٣١] من ذلك أحدٌ، ربما أقعدتُ الخادم خلفي حتّى يحفظ عليَّ صلاتي[١٣٢].

وأمّا ما ذكره (من حمل سَهْوه في تلك الأخبار بالخصوص على التقيّة؛ لكونه موافقاً لمذهب العامّة).

ففيه: أوّلاً: إنّه لو كان تضمُّنهما لسَهْوه تقيّةً لوردت بخصوصيات رواياتهم، مع أنّها مضادة لها، ومتناقضة معها.

وثانياً: إنّه اعترف شيخه المفيد، في تعليقاته على اعتقادات الصدوق، بأنّ ما يصدر عن تقيّةٍ لا ينتشر انتشار الأخبار الحقّة[١٣٣]، ولم يَرْوها الأجلاّء والفقهاء من أصحاب الأئمّة.

وقد عرفت أنّ رواة هذه الأخبار من أجلّة فقهاء أصحاب الصادق، ولا سيَّما أبو بصير منهم، وجميل بن درّاج، فإنّهما من أصحاب الأجماع الأوّل من أوَّليهم، والثاني من أخيريهم.

وقد اعتمد عليها محمد بن يعقوب، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، وكان شيخ أصحابنا في وقته بالريّ، ووجههم، وصنَّف كتابه في عشرين سنة، ولم يصنَّف قبله ولا بعده كتابٌ مثله، وقد اعترف المفيد بكون كتابه أحسن الكتب[١٣٤].

وكذا اعتمد عليها محمد أحمد بن يحيى، صاحب نوادر الحكمة، الذي صرّح الصدوق في أوّل فقيهه بأنّ كتابه من الكتب المعتمدة. وهو وإنْ استثنى كشيخه ابن الوليد في فهرستيهما عدّةً من رجاله، لكنّ هؤلاء الرواة ليسوا منهم[١٣٥].

وكذا الحسين بن سعيد، وسعد بن عبد الله، وأحمد بن محمد بن عيسى، كما يظهر من نقل الشيخ ذلك من كتبهم؛ وكذا الحسن بن محبوب، على نقل الصدوق عن كتابه.

وجلالُهم لا يحتاج إلى بيان؛ فإنّ أحمد بن محمد بن عيسى شيخ القمِّيين ووجههم، غير مدافع، ولقي ثلاثة من الأئمّة: الرضا، والجواد، وأبا الحسن الثالث، صلوات الله عليهم.

وسعد بن عبد الله شيخ هذه الطائفة، وفقيهها، ووجهها، ولقي أبا محمد عليه السلام.

وقد صرَّح الصدوق والنجاشيّ أنّ كتب الحسين بن سعيد من الكتب التي عليها المعوَّل[١٣٦]. وقال ابن النديم فيه وفي أخيه: أوسع أهل زمانهما علماً بالفقه والآثار والمناقب وغير ذلك من علوم الشيعة[١٣٧].

والحسن بن محبوب أحد الأركان في عصره، وأحد أصحاب الأجماع.

مع أنّ ورود ما أورد على الخبر العاميّ أيضاً غير معلوم. قال في الناصريات: الذي يذهب إليه أصحابنا أنّ مَنْ تكلّم متعمِّداً بطلت صلاته، ومَنْ تكلَّم ناسياً فلا إعادة عليه، وإنّما يلزمه سجدتَيْ السَّهْو. وقال الشافعيّ: مَنْ تكلَّم في صلاته ناسياً أو جاهلاً بتحريم الكلام لم يبطل صلاته. وقال مالك: كلام الناسي لا يبطل الصلاة، وكذلك كلام العامد إذا كان فيه مصلحة للناس. وقال أبو حنيفة: كلام العمد والسَّهْو ومَنْ يجهل تحريم الكلام يبطل الصلاة. وقال النخعيّ: جنس الكلام يبطل الصلاة، عَمْده وسَهْوه.

دليلنا على أنّ كلام الناسي لا يبطل الصلاة، بعد الإجماع المتقدّم، ما روي عنه‏ﷺ: «رفع عن أمّتي النسيان، وما استكرهوا عليه»، ولم يَرِدْ رفع الفعل إلى أن قال: وقد استدلّ الشافعيّ بخبر ذي اليدين. إنّ أبا هريرة روى أنّه‏ﷺ صلّى بأصحابه العصر، فسلَّم في الركعتين الأوليين، فقام ذو اليدين فقال: أقصرتَ الصلاة أم نسيتَ، يا رسول الله؟ فأقبل على الناس فقال: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم.

وفي خبرٍ آخر أنّه أقبل على أبي بكر وعمر خاصّة، فقالا: نعم، فأتمّ ما بقي، وسجد سجدتين، وهو جالسٌ بعد التسليم.

فموضع الاستدلال أنّه‏ﷺ تكلّم في الصلاة ناسياً، وتكلّم بعد ذلك وهو يعتقد أنّه خرج من الصلاة، ثمّ أتم وبنى على صلاته، فدلّ على أن الكلام مع النسيان لا يبطل الصلاة. وعند أبي حنيفة أنّ هذا الكلام يبطل الصلاة.

فإنْ قيل: هذه القصة كانت في صدر الإسلام، حيث كان الكلام مباحاً في الصلاة، ثمّ نسخ.

قلنا: إباحة الكلام في الصلاة قبل الهجرة، ثمّ نسخ بعدها، ألا ترى أنّ عبد الله بن مسعود قال: قدمْتُ على النبيّ‏ﷺ من أرض الحبشة، فسلَّمْتُ عليه، فلم يردّ عليّ، ثم قال: وإنّ ممّا أحدث الله أن لا تتكلَّموا في الصلاة.

وهذه القصّة كانت بعد الهجرة؛ لأنّ أبا هريرة أسلم بعد الهجرة بسبع سنين.

على أنّ النبيّ‏ﷺ سجد للسَّهْو، ولو كان الكلام مباحاً لم يسجد.

وفي بعض الأخبار أنّ النبيّ‏ﷺ لمّا أقبل على الناس وسألهم أومأوا أن نعم، ولو كان الكلام مباحاً لتكلَّموا.

وأمّا ذو اليدين فكان يعتقد أنّ الصلاة قد قصرت، وأنّه قد خرج من الصلاة؛ لأنّ الظاهر من أفعال النبيﷺ أنّها تقع موقع الصحّة، فلم تبطُلْ صلاته بالكلام.

وأمّا ما رُوي في بعض الروايات، من أنّ ذا اليدين قال: بلى[١٣٨] نسيت، وهذا يدلّ على أنّه ما اعتقد قصر الصلاة، وأنّه تكلَّم عامداً.

فالجواب عنه: إنّه يجوز أن يكون قوله: نسيت في ظنّي وتقديري؛ لأنّ القطع هناك غير ممكنٍ، ولم يعلم أنّ الظنّ هاهنا يقوم مقام العلم. ويمكن أيضاً أن يكون ذو اليدين قد أعاد الصلاة وحده؛ لأنّه تكلَّم عامداً، وإنْ لم يُنْقَل ذلك إلينا.

فأمّا باقي الناس الذين سألهمﷺ فقال: أحقّاً ما يقول ذو اليدين، أو أبو بكر وعمر خاصّة على بعض الروايات، فالصحيح أنّهم أومأوا أن نعم لمّا سألهم النبيّ‏ﷺ.

وقال قومٌ: إنّ ذلك الكلام كان إجابةً لسؤال النبيّ‏ﷺ، وذلك لا يبطل الصلاة[١٣٩]، إلخ.

وأمّا ما ذكره المفيد، في فصلين من كلامه، (من تنظير أخبار سَهْوه برواية الفريقين بخبر إلقاء الشيطان على لسانه كلمات الكفر، وعدم أشهرية خبر سَهْوه عند الفريقين من حديث ظنّ يونس الباطل، ورمي داوود ويوسفعليهما السلام بما رميا به).

ففيه: إنّنا لم نجدْ شيعياً ذهب إلى ما ذكر، ولا روى خبراً في ذلك، لا في كتاب معتبر ولا غير معتبر، بل كتبهم ورواياتهم متَّفقة على نفي ذلك، وعلى التشنيع على العامّة به. ومنهم: الصدوق في عيونه واعتقاداته، روى ذلك، وأفتى به[١٤٠].

وأمّا ما أورده نقضاً عليه من (أنّه لو جاز أن يسهو في الصلاة جاز أن يسهو في الصيام والزكاة والحجّ؛ لاشتراك الجميع في العلّة).

ففيه: إنّه يلتزم بجميع ذلك لو دلّ عليه دليلٌ، واقتضَتْه حكمةٌ، كما في الصلاة. واعتلال الصدوق في الصلاة لم يكن من قِبَل نفسه، بل من الأئمّةعليهم السلام.

ففي خبر الحسن بن صدقة المتقدِّم قلتُ: وحاله حاله؟ قال: إنّما أراد الله عزَّ

وجلَّ أن يفقِّههم.

وفي صحيح سعيد الأعرج المتقدِّم من الكافي: إنّ الله هو الذي أنساه؛ رحمةً للأمّة.

وفي صحيحة من الفقيه: وإنّما فعل به ذلك رحمةً لهذه الأمّة.

وأمّا تعليلة الآخر (لئلا يتَّخذ ربّاً) فإنّه حال لم يفهم من خصوص أخبار المقام، إلا أنّه يفهم من عمومات سائر الأخبار الواردة في مواضع أخرى، فقد ورد أنّ الله تعالى لم يحُلْ بين الأئمّة وبين قاتليهم لئلاّ يتَّخذهم الناس أرباباً.

مع أنّه يحتمل ورود تلك العلّة في خصوص أخبار سهوه، ولم يَصِلْ خبره إلينا؛ فإنّ المشايخ الثلاثة لم يستقصوا الأخبار الواردة في كلّ بابٍ كما استقصى المتأخِّرون ما وجدوا؛ لاتّكال أولئك على وجودها في الأصول؛ فإنّ الصدوق، مع كونه بصدد الإثبات جدّاً، لم ينقل من أخباره إلاّ خبراً واحداً، وقال: ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تردّ جميع الأخبار.

فلو لم يصِلْ إلينا الكافي والتهذيب لقلنا: من أين أخبار؟ وليس غيرُ واحدٍ.

وأمّا ما ذكره من (جواز سهوه عن تحريم الخمر، فيشربها ناسياً).

ففيه: إنّ حرمة الخمر أمرٌ ضروريّ كوجوب الصلاة، ما يسهو عن واحد منهما أحدٌ من أغبياء أمته، فكيف يجوز سَهْوه؟! ولم يقُلْ الصدوق أنّ النبيّ سها عن وجوب الصلاة، فتركها، حتّى ينقض عليه بما ذكر، بل قال بوقوع سَهْوٍ منه في كيفية أداء الصلاة.

ونظيره أن يشتبه عليه الخمر فيظنّها خلاًّ فيشربها، ولا مانع منه لو اقتضَتْه حكمةٌ، وليس في شيء منها حكمةٌ؛ لقلّة اتّفاق هذه الأمور، كما في اتّفاق السَّهْو في الصلاة.

وأمّا قوله: (ولم يؤمن عليه في مثل ذلك إلى وطء ذوات المحارم ساهياً).

فإنْ أراد السَّهْو عن حرمته فلا يتَّفق لأحدٍ؛ لكونه من الضروريّات.

وإن أراد به السَّهْو عن كونهنَّ محرَّماً فلا نقض فيه.

مع أنّه لا يتَّفق للواحد من ألفٍ في عمرٍ مرّة، فكيف يكون مثل سَهْو الصلاة؟!

وأمّا ما ذكره من العجب (بأنّ حكمه بأنّ سهو النبيّ من الله وسهونا من

الشيطان بلا حجّة، إلا أن يدعي الوحي في ذلك).

ففيه: إنّ له الحجّة من الكتاب والسنّة.

ففي سهونا قال الله تعالى: ﴿**فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ**﴾ (يوسف: ٤٢)، وقال جلَّ وعلا: ﴿**وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ**﴾ (الكهف: ٦٣). وقالواﷺ، في مَنْ كثر سهوه في الصلاة: «لا تعوِّدوا الخبيث من أنفسكم»[١٤١].

وأمّا سهوهﷺ ففي صحيح سعيد من الكافي: «إن الله هو الذي أنساه؛ رحمةً للأمّة».

وفي صحيحه من الفقيه: «وإنّما فعل تعالى به ذلك رحمةً لهذه الأمّة».

وفي خبر الحسن بن صدقة: «أنّه تعالى أراد بإسهاء نبيِّه تفقيه الناس».

وأمّا قوله أخيراً (بأنّ لازم كلامه أنّ جميع الناس، سوى النبيّﷺ والأئمّةﷺ، أولياء الشيطان، وغاوون).

[فهي] مناقشةٌ لفظيّة لا ينبغى لمثله التعلُّق به، فإنّ المراد معلومٌ.

لكنّ الإنصاف أنّ أصل الاستدلال بالآية على نفي كون سهوه من الشيطان في غير محلّه، فالآية نفَتْ سلطانه عن مطلق المؤمنين، وأثبتَتْه للمشركين الذين أمّروه عليهم باختيارهم، وإلاّ فلا سلطان له على أحدٍ، واللازم (وإلاّ لزم) الجبر.

كيف وهو يعيِّر يوم القيامة أتباعه قائلاً لهم: ﴿**وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ**﴾ (إبراهيم: ٢٢).

والدليل الصحيح على نفي كون سهوه من الشيطان أدلة عصمته، العقليّة والنقليّة. وروى، في الأمالي، عن أبان بن عثمان، عن الصادقؑ، في حديث تولّد النبيﷺ: إنّ الشيطان قال لجبرئيل: هل لي فيه نصيبٌ؟ قال: لا، قال: ففي أمّته؟ قال: نعم، قال رضيتُ[١٤٢].

وأمّا ما ذكره من (أن ما عرَّفه به ذا اليدين ليس تعريفاً، فإنّ المنكر له يقول له: مَنْ ذو اليدين؟ ومَنْ عمر؟ إلخ).

ففيه: إن ذلك يجري في جميع أحوال الرجال الذين لم ينقلوا بالتواتر، فليردّ جميع الأخبار بمجهولية رواتها، ويسقط علم الرجال رأساً. وليس كلّ إنسان معروفاً، وربما لا يعرف الرؤساء كثيراً من أصحابهم.

وقوله: (ولو عرّفه بذي اليدين كان أَوْلى من تعريفه بعمر).

فيه: إنّه أراد تعريف ذي اليدين لِمَنْ أنكر وجوده، بذكر اسمه ونسبه وكنيته، ولامعنى لأن يعرِّف ذا اليدين بذي اليدين. وأشهريّة لقبه لا يصحِّح قوله، وكلّ مَنْ اشتهر بكنيته ولقبه كان لقبه وكنيته أعرف من اسمه ونسبه.

وقوله: (ودعواه أنّه قد روى الناس عنه دعوى بلا برهان).

فيه: إنّه لا برهان فوق الوجدان، فقد صرّح بأنّه أخرج بنفسه عنه أخباراً في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين، وليس الصدوق ممَّنْ يكذب، فكان عليه أن يراجع ذاك الكتاب. مع أنّ الرجل معروفٌ باسمه، وأسماء آبائه، وعشيرته، وحليفه، وأخيه العقديّ، وباسم أمّه، واسم أمّ أمّه، وجدّ أمه، وعشيرة أمّه، وأحواله من شهادته يوم بدر، وقاتله.

ذكره محمد بن إسحاق، صاحب المغازي، من معاصري المنصور، أوّل مَنْ ألَّف في السِّيَر، على نقل ابن عبد البرّ، في عنوان ذي الشمالين[١٤٣].

وذكره مصعب بن الزبير، من معاصري مروان (هارون)، في نسب قريشه.

وذكره ابن قتيبة في معارفه في الصحابة.

وذكره الطبريّ في ذيله، وابن عبد ربّه في عقده، وابن عبد البرّ في استيعابه، والمبرّد في كامله. وذكره قبل الجميع الزهريّ. فهل شهرةٌ ومعروفية فوق هذا؟

قال في الاستيعاب، في يزيد بن الحارث الخزرجيّ المقتول ببدر: آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين ذي الشمالين[١٤٤].

وقال في نسب قريش في نسب بني جمح ـ بعد ذكر مظعون بن حبيب، والد عثمان مظعون الصحابيّ الجليل، المعروف بتعداد أولاده وأمّهاتهم ـ: وزينب بنت مظعون ولدت عبد الله وحفصة أمّ المؤمنين ابني عمر، وأمهما ريطة بنت عبد عمرو بن فضلة بن غبشان من خزاعة، وريطة أخت ذي الشمالين بن عبد عمرو، استشهد ذو الشمالين ببدر.

وقال ابن قتيبة: ذو اليدين رضي الله عنه هو عمير بن عبد عمرو، من خزاعة، ويكنى أبا محمد، وكان يعمل بيديه جميعاً، فقيل له: ذو اليدين، ويقال له: ذو الشمالين أيضاً، وقد يقال: إنّ اسمه الخرباق، وإنّه كان طويل اليدين، وهذا هو الذي

ذكر في الحديث الذي ذكر فيه أنّ رسول اللهﷺ تكلَّم بعد الصلاة، ثمّ قضى ما فاته، وليس هو ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر(١٤٥).

وقال الطبريّ في ذيله: ذو الشمالين، وقد يُقال له: ذو اليدين؛ لأنّه كان في ما ذكر أضبط يعمل بيدَيْه جميعاً، وإنّ اسمه: عمير بن عبد بن عمرو بن فضلة بن عمرو بن غبشان من فواعة، وقتل يوم بدر شهيداً. وقال في الاستيعاب: ذو الشمالين، واسمه عمير بن عبد عمرو بن فضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن أفصى بن حارثة بن عمرو بن عامر.

وقال ابن اسحاق: هو خزاعيّ، يكنى أبا محمد، حليف لبني زهرة، كان أبوه قدم محالفاً عبد الحارث بن زهرة، وزوجه ابنته نعمى، فولدت له عميراً ذا الشمالين، كان يعمل بيدَيْه جميعاً، وقتل يوم بدر شهيداً، قتله أسامة الجشميّ(١٤٦).

وقال المبرّد، في كامله، منهم أي من أذواء اليمن ثمّ من خزاعة: ذو اليدين. سمّاه رسول اللهﷺ ذا اليدين، وكان قبل يُدْعى ذا الشمالين. وكان رسول اللهﷺ صلّى بهم الظهر، فسلَّم في الركعة الثانية، فقال ذو اليدين: يا رسول الله، أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: ما كان ذاك، فقال: بلى، يا رسول الله، فالتفت إلى أصحابه فقال: ما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: صدق، يا رسول الله، فنهض ثمّ قال: أنبيٌّ لأنسى أو أُنسى. لا.

وقال في العقد الفريد: ومن بطون خزاعة ملكان بن أفصى بن حارثة بن عامر، ومنهم: ذو الشمالين، وهو عمير بن عبد عمرو، شهد بدراً، إلخ.

فتلخّص أنّ الرجل كنيته أبو محمد، واسمه عمير، وأبوه عبد عمرو، وهو من خزاعة، وأجداده إلى خزاعة، وفوقها معلومون، وله لقبان: ذو الشمالين؛ وذو اليدين، وهو حليف لبني زهرة، وأمّه من بني زهرة نعمى بنت عبد الحارث بن زهرة، وأخته ريطة، وزينب بنت مظعون زوجة عمر ابنة اخته، وابن عمير وحفصة زوج النبيّﷺ ولدا ابنة أخته، وأخوه العقديّ يزيد بن حارث الخزرجيّ، وهو من شهداء بدر كأخيه العقديّ، وقاتله أسامة الجشميّ.

والصحيح أنّه الراوي لحديث السَّهْو، كما قاله الصدوق منّا، والمبرّد، كما مرّ كلامه، والزّهريّ من العامّة.

قال في الاستيعاب من العامّة: وقد كان الزّهريّ، مع علمه بالمغازي، يقول: إنّ [الراوي] ذا الشمالين المقتول ببدر، وإنّ قصة ذي اليدين في الصلاة كانت قبل بدر، ثمّ أحكمت الأمور بعد ذلك(١٤٧)، لا الخرباق السلميّ الذي بقي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، كما ذهب إليه ابن قتيبة.

ومرّ كلامه والطبريّ، فقال بعد ما مرّ: وأمّا الآخر منهما فإنّ اسمه الخرباق، عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وآله زماناً، وروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أحاديث.

وابن عبد البرّ عنون تارةً (ذو الشمالين)، واقتصر فيه على ما مرّ، وعنون أخرى (خرباق السلميّ) وقال: قال سعيد بن بشير، عن قتادة، عن محمد بن سيرين، عن خرباق السلميّ: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى الظهر، فسلَّم في ركعتين، فقال له خرباق: أشككت أم قصرت الصلاة، يا رسول الله؟ فقال: ما شككت، ولا قصرت الصلاة، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أصدق ذو اليدين؟ قالوا: نعم، فصلّى الركعتين، ثمّ سلّم، ثم سجد سجدتين وهو جالسٌ.

[قال أبو عمرو:] ورواه أيّوب السختيانيّ وهشام بن حسّان، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، ولم يذكروا خرباقاً، وإنّما أحفظ ذكر الخرباق من حديث عمران بن حصين في قصّة ذي اليدين، قال: فقام رجلٌ يقال له: الخرباق طويل اليدين(١٤٨).

وعنون ثالثة (ذو اليدين)، وقال: رجل من بني سليم، يقال له: الخرباق، حجازيّ، شهد النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد رآه، وهمَّ في صلاته فخاطبه، وليس هو ذو الشمالين، ذو الشمالين رجلٌ من خزاعة، حليف لبني زهرة، قتل يوم بدر، نسبه ابن إسحاق وغيره، وذكره في مَنْ استشهد يوم بدر. وذو اليدين عاش حتّى روى عنه المتأخِّرون من التابعين، وشهد أبو هريرة يوم ذي اليدين، وهو الراوي لحديثه، وصحّ عنه فيه قوله: بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وصلّى بنا إحدى صلاتي العشيّ، فسلَّم من ركعتين، فقال له ذو اليدين، وذكر الحديث.

وأبو هريرة أسلم عام خيبر بعد بدر بأعوام، فهذا يبيِّن لك أنّ ذا اليدين الذي راجع النبيّ صلى الله عليه وآله يومئذٍ في شأن الصلاة ليس بذي الشمالين المقتول ببدر.

ثمّ روى، بإسناده عن شعيب بن مطير، عن أبيه [مطير]، ومطير حاضرٌ يصدقه بمقالته، قال: يا أبتاه، أليس أخبرتني أنّ ذا اليدين لقيك بذي خشب، فأخبرك أنّ

النبيّ صلّى بهم إحدى صلاتي العشيّ، وهي الظهر، فسلَّم من ركعتين، ثمّ قام، واتّبعه أبو بكر وعمر، وخرج سرعان الناس، فلحقه ذو اليدين، ومعه أبو بكر وعمر، فقال: يا رسول الله، أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: ما قصرت الصلاة، ولا نسيت، ثمّ أقبل على أبي بكر وعمر، فقال: ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: صدق، فرجع رسول الله فصلّى ركعتين، ثمّ سجد سجدتَيْ السَّهْو[١٤٩]، إلخ، من العامّة.

والمرتضى منّا مرّ أنّه استدل بخبر أبي هريرة: إنّه صلّى بأصحابه العصر، فسلّم في الركعتين الأوليين، فقال (فقام) ذو اليدين، الخبر.

ومرّ قوله: (إنّ هذه القصّة كانت بعد الهجرة؛ لأنّ أبا هريرة أسلم بعد الهجرة بسبع سنين، إلخ).

فإنّ أخبارنا، كالأوّل والرابع والسادس والثامن، (فيه..) ذو الشمالين، وفي الثالث قال: كذلك، يا ذا اليدين، وكان يُدْعى ذا الشمالين، الخبر، دلَّتْ على أنّه كان معروفاً بذي الشمالين، والنبيّ عدل عن خطابه به؛ لكونه نَبْزاً باللقب، وقد نُهي عنه، فبدَّله بذي اليدين؛ لصدقه على كلّ أحدٍ. وإليه يومئ كلام المبرِّد المتقدِّم و(حينئذٍ...).

فتعبير أخبار العامّة عنه بذي اليدين، كخبر الرضويّ؛ إنّما لخطابه له به.

وأمّا رواية أبي هريرة لوقوع ذلك فلو سلِّم صدقه؛ لمعروفيته بالكذابية، تحمل على حكايته لذلك عن قبل، كما أشار إليه كلام الزُّهْريّ المتقدِّم، وليس الخبر صريحاً في شهوده، كما ادّعاه ابن عبد البرّ.

مع أنّنا لا نسلِّم من روايات العامّة ما خالف رواياتنا، ونقل الشيخ إجماع الطائفة على عدم جواز العمل بالخبر العاميّ إذا عارضه خبرُ إماميّ، أو أعرض عنه الإمامية.

(وحينئذٍ) فما رووه في بعض أخبارهم، كخبر مطير، من خروجه عن موضع صلاته، وطلبه التصديق من خصوص أبي بكر وعمر، باطلٌ وجعل؛ فأخبارنا متَّفقةٌ على عدم انحرافه، وطلبه التصديق من العموم، فإنّهم يتصرَّفون في الأخبار؛ ليضعوا فضائل لشيخَيْهم، فقد عرفت أنّ في خبر مطير: ثمّ قام النبيّ، واتبعه أبو بكر وعمر، وخرج، إلخ. وأخبارنا صريحةٌ في أنّ النبيّ لم يُعِدْ؛ لعدم خروجه ووقوفه في موضعه.

وأمّا أنّ اسمه عمير، أو الخرباق، وإنْ لم يَرِدْ في أخبارنا، إلاّ أنّه بعد اتّفاقها على كونه ذا الشمالين، واتفاق السِّيَر على أنّ ذا الشمالين هو عمير المعروف، الذي عرفته، يتعيَّن كون اسمه عميراً.

ولا عبرة برواياتهم عن عمران بن حصين: فقام رجلٌ يقال له: الخرباق، طويل اليدين، الخبر.

وممّا ذكرنا يظهر لك ما في قول المامقانيّ، بعد عنوانه (الخرباق): وإليه ينسب حديث سَهْو النبيّﷺ. واشتبه الصدوق في الفقيه فنسبه إلى ذي الشمالين، بزعم اتّحاده مع ذي اليدين. وهو سَهْوٌ عظيم صدر منه؛ لعمله بالرواية، فأسهاه الله تعالى في ذلك[150]. فذو اليدين الخرباق الأسلميّ مات في زمان معاوية، وذو الشمالين عمير بن عبد عمر قتل يوم بدر، وحديث السَّهْو شهده أبو هريرة، وكان إسلامه بعد بدر، إلخ. فالصدوق لم ينسبه إلى ذي الشمالين، بل الصادقون﷩.

واتّحاد ذي الشمالين وذي اليدين في الجملة ممّا اتّفق عليه الخاصّة والعامّة، فذو اليدين عندهم نفران: عمير الملقَّب بذي الشمالين أيضاً، وخرباق الذي لا يُقال له: ذو الشمالين. وقد عرفت دلالة أخبارنا على اتّحادهما.

وقوله: حديث السَّهْو شهده أبو هريرة. قد عرفت الجواب عنه. وبالجملة: سمع شيئاً قاله ابن عبد البرّ فخبط وخلط.

وكذلك ما في قول الداماد. فعن رواشحه: ظاهر كلام أكثر البصراء الناقدين أن ذا اليدين وذا الشمالين لقبان لرجلين، وأنّ ما وصل إلينا من المخالف والموافق أنّ حديث السَّهْو منسوب إلى ذي اليدين، لا إلى ذي الشمالين، إلخ[151].

فليْتَه راجع روايات مذهبه؛ حتّى لا يخبط مثل هذا الخبط. لكن إذا كان مثل شيخنا المفيد لم يراجع أخبارنا، وغالط الصدوق تلك المغالطات العظيمة، لم يكن ما صدر عن المتأخِّرين عجيباً.

ومن خبطاته أيضاً ما عن رواشحه: مسلكُ الصدوق في قوله: وكان شيخنا [محمد بن الحسن أحمد بن الوليد] يقول: أوّل درجة في[152] الغلوّ نفي السَّهْو عن النبيّﷺ بعيدٌ عن مشرب[153] الصحّة، بل الصحيح عندي؛ على مشرب العقل، ومذهب البرهان، أنّ أوّل درجةٍ في إنكار حقّ النبوّة إسناد السَّهْو إلى النبيّﷺ في ما

هو نبيٌّ [فيه]. ولا مغالاة في إثبات العصمة عن السَّهْو في ما لتبليغه وتكميله البعثة؛ إذ هذه المَلَكة لنفس النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هو بإذن الله تعالى وعصمته، إلخ(١٥٤).

فإنّه أراد أن يبطل قول الصدوق وشيخه، فقال شيئاً يقولان به، فإنّهما أيضاً ينكران سَهْوه في ما هو نبيٌّ، كبيان أفعال الصلاة وأقسامها، لا في أدائها، ويثبتان العصمة للنبيّ صلى الله عليه وآله في ما لتبليغه وتكميله البعثة، ويذعنان بهذه المَلَكة له، كما صرَّح به الصدوق في ردّ استدلال الغلاة.

ونظير خبطه خبط المامقانيّ أيضاً، حيث نقل في ردّ الصدوق كلام أبي عليّ، في إلهيات شفائه، حيث قال ما معناه(١٥٥): (إنّ الأنبياء لا يؤتون من جهة النبوّة عليهم غلط وسَهْو، وهو مذهب أصحابنا الإمامية)(١٥٦).

فإنّه تأييد لقول الصدوق، لا ردّ عليه؛ فإنّ قوله: من جهة النبوّة دالّة بالمفهوم على أنّه يجوز عليهم السَّهْو في غير جهة النبوّة، كأفعالهم الشخصية، وأداء عباداتهم التي أممهم شريكون لهم فيها.

كما أنّ قول البهائيّ ـ في قبال قول الصدوق: وأنا احتسب الأجر في تصنيف كتابٍ منفرد في إثبات سَهْو النبيّ صلى الله عليه وآله ـ: (أحمد الله على عدم تصنيفه، كما وعد)، لا ينبغي من مثله، فمن أين [له] أنّه لم يصنِّف، فلم يقِفْ على أسماء كثير من كتبه، فضلاً عن نفس الكتب. فالنجاشيّ الذي أكثر من عدّ كتبه، صغيرها وكبيرها، لم يبلغ ما عدّ مئتين، وقد كانت كتبه ثلاثمائة، وقد كانت وقت تأليفه للفقيه بالغة مئتين وخمسين، وكان عليه أن يتأسَّف لضياعها؛ فإنّ كتبه وكلماته ليست إلاّ أحاديث الأئمّة عليهم السلام وكلماتهم، ولو لم تكن كتبه وكتب سائر القدماء لم يكن في أيدينا شيء، وكلما وقفنا من كتبهم على شيء ازدادَتْ دائرة اطلاعنا.

مع أنّ كلامه ليس كلام ذي علم؛ فإنّ العالم لاينفي شيئاً إلاّ بعد الوقوف على أدلّة خصمه. فعلى العارف أن ينظر أوّلاً في شيءٍ؛ فإن رآه حقّاً أذعن به، وإنْ رآه باطلاً أنكره، بإبطال أدلته، وفي البرهان كفايةٌ؛ وإنْ التبس عليه توقَّف.

ثمّ الظاهر أنّه ألَّف، فقال في العيون، بعد الخبر العاشر المتقدِّم، المشتمل على إنكار بعض أهل سواد الكوفة سَهْو النبيّ صلى الله عليه وآله وقتل الحسين عليه السلام: وقد أخرجْتُ ما رويْتُه في هذا المعنى في كتاب إبطال الغلوّ والتفويض(١٥٧).

ثمّ لو عُذر المفيد في ترك عمله بأخبار السَّهْو؛ لكونها أخبار آحاد، كما ادّعاه، وإنْ أنكرناه، وقلنا بلحوقها بالتواتر، كما قال ابن الوليد وابن بابويه(١٥٨)، بل الشيخ أيضاً، كما تقدَّم؛ لقوله بكون مضامينها في أحكام السَّهْو معمولاً بها، بل المفيد نفسه لو كان راجعها، ولم يقتصر على الخبر العاميّ ـ لم يعذر المتأخِّرون؛ لأن مسلكهم ليس مسلك القدماء في اشتراط التواتر وما في حكمه، وردّ أخبار الآحاد، بل صحّة السند وضعفه. وقد عرفت أنّ فيها ستّة صحاح، وواحداً حَسَنٌ، كالصحيح.

فإنْ قالوا نردّ هذه الأخبار وإنْ كانت صحيحة؛ لمخالفتها العقل.

قلنا: إنّ المسلَّم من دلالة العقل منع سَهْوهﷺ في تبليغ الأحكام، الذي هو وظيفة النبيّ من حيث هو نبيٌّ، دون أداء العبادات التي هو أحد المكلَّفين بها، مثل أمّته.

فإن قيل: إنّ السهو مطلقاً نقصٌ، والنقص لا ينبغي للنبيّﷺ.

قلتُ: ذلك لو لم يعرضه وجه حَسَنٌ، فكثيراً ما يعرض لما هو قبيح في نفسه ونقص في ذاته ما يرفع قبحه ونقصه. فالكذب ـ وهو قبيحٌ ـ إذا قارنه مصلحةٌ، كإصلاح ذات البَيْن وغيره، يكون حَسَناً.

والنسيان نقصانٌ، وفي بعض الموارد يكون لُطْفاً، قال الصادق‌عليه السلام للمفضَّل: وأعظمُ من النعمة على الإنسان في الحفظ النعمةُ في النسيان، فإنّه لولا النسيان لما سلا أحد عن مصيبته، ولا انقضت له حسرةٌ، ولا مات له حقدٌ، ولا استمتع بشيءٍ من متاع الدنيا مع تذكُّر الآفات، ولا رجا غفلةً من سلطان، ولا فترةً من حاسد.

وبيَّنت الأخبار ضروب المصلحة في إسهائه، منها: أن لا يتّخذ ربّاً؛ ومنها: أن يتعلَّم الناس أحكام السَّهْو؛ ولئلاّ يعيِّر أحدٌ أحداً بوقوع سَهْو منه، كما عرفت. فكما أنّ أصل وجود النبيّﷺ لطف من الله تعالى على عباده يكون تسليط السَّهْو عليه في ذلك المورد أيضاً لطفاً، غاية الأمر أنّ وجوده لطفٌ واجب وفرض، وهذا فضلٌ ونضل، وألطافه بلا حَدٍّ، ونعماؤه بلا عَدٍّ.

هذا، **وأمّا قول المفيد: (ولو كان ذو اليدين معروفاً، كمعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي هريرة، وأمثالهم، لكان ما تفرَّد به غير معمولٍ به).**

فمن الغرابة بمكانٍ، فإنّ شرط قبول الخبر وثاقة راويه واستقامته، لا

معروفيته واشتهاره. والرجال الذين عدّهم كانوا من النواصب، ومن غير القائلين بأمير المؤمنين عليه السلام.

أمّا معاذ فقد قال سُلَيْم بن قيس: إنّه كان من الذين كتبوا صحيفةً في نقض عهد أمير المؤمنين عليه السلام.

وأمّا ابن مسعود فقال الفضل بن شاذان: إنّه خلط، ووالى القوم، ومال معهم، وقال بهم.

وأمّا أبو هريرة فقد اعترف المؤالف والمخالف بوضعه الحديث على أهل البيت عليهم السلام، ولأعدائهم، فكيف يمكن العمل بما رووه؟!

ولكن يمكن القول بجواز العمل بما رواه ذو اليدين، بناءً على الأصل الظاهر في كلّ مسلمٍ لم يعلم فسقه.

مع أنّه يمكن المعارضة بمثل كلامه في أبي هريرة بإنكار معروفيته؛ لعدم معلومية اسمه. ففي [شرح] القاموس أنّ في اسمه نيِّفاً وثلاثين قولاً[159].

مع أنّ الراوي عن النبيّ صلى الله عليه وآله ليس هذا الرجل، لا في أخبار الخاصّة، ولا في الخبر العاميّ. أمّا أخبار الخاصّة فقد عرفت أنّ الراوي فيها الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام. وأمّا في الخبر العامي فأبو هريرة الذي جعله من المعروفين، فقد عرفت أنّ المرتضى قال: استدلّ بما روى أبو هريرة أن النبيّ صلى الله عليه وآله صلّى بأصحابه العصر، فقام ذو اليدين، الخبر. وإنّما اشتهر الخبر بخبر ذي اليدين، وبحديث ذي الشمالين؛ لأنّ الأخبار تضمَّنت أنّه أوّل مَنْ تنبَّه للسَّهْو، ونبَّه النبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك، لا أنّه رواه.

ومرّ قول ابن عبد البرّ: وشهد أبو هريرة يوم ذي اليدين، وهو الراوي لحديثه، وصحّ عنه فيه قوله: بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وصلّى بنا إحدى صلاتي العشيّ، فسلّم من ركعتين، فقال له ذو اليدين، الخبر[160].

هذا والصحيح من خبر سَهْوه صلى الله عليه وآله هو نقصانه؛ لما عرفت من تعدُّد أخباره، وصحّتها، ونقلها في الكتب المعتبرة، وصحّة مضامينها.

وأمّا خبر زيادته صلى الله عليه وآله، وهو ما رواه الشيخ، عن سعد بن عبد الله، [عن أبي الجوزاء]، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليٍّ عليه السلام قال: صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر خمس ركعات، ثم انفتل[161]، فقال له

بعض القوم: يا رسول الله، هل زيد[١٦٢] في الصلاة [شيءٌ]؟ قال: وما ذاك؟ قال: صلَّيْتَ بنا خمس ركعات، قال: فاستقبل القبلة، وكبَّر وهو جالس، ثمّ سجد سجدتين، ليس فيها قراءةٌ ولا ركوع، ثمّ سلَّم، وكان يقول: هما المرغمتان[١٦٣].

فخبرٌ شاذٌ نادر؛ فإنّه خبرٌ واحد تفرَّد به رجال العامّة والزيديّة، ولم يقُلْ بمتضمّنه أحد من العصابة، بل أطبقوا على بطلان الصلاة بزيادة ركعة.

وسعد بن عبد الله ـ الذي نقله ـ وإنْ كان أحد الأجلّة، إلاّ أنّه كان سمع من حديث العامّة شيئاً كثيراً، وسافر في طلب حديثهم، ولقي من وجوههم الحَسَن بن عرفة، ومحمد بن عبد الملك الدقيقيّ، وأبا حاتم الرازيّ، وعباس البرفقيّ، كما قال النجاشيّ[١٦٤].

وكان يروي عن الضعفاء، قال ابن بابويه، في كتاب منتجباته: إنّه روى عن ابن الوليد، عنه، أجزاءً، وأعْلَمَ على الأحاديث التي رواها محمد بن موسى الهمدانيّ.

وممّا يشهد لكونه من متفرِّدات العامّة أنّ الخطيب روى في عبد الباقي بن أبي غانم روايته أنّ النبيّ صلّى الظهر خمساً، فسجد سجدتين، وهو جالسٌ [بعدما سلَّم][١٦٥]. ويمكن أن يكون سمعوا ذلك في الشكّ، فوهموا، ونقلوه في السَّهْو.

وبالجملة خبر الزيادة خبرٌ واحد، تفرَّد به العامّة، وأعرض عن مضمونه في حكم الزيادة الخاصّة.

وأمّا ما ذكره المفيد من (أنّ الخبر المرويّ في نوم النبيّ عن صلاة الصبح من جنس خبر سَهْوه في الصلاة في كونه من أخبار الآحاد).

ففيه: إنّه وإنْ كان ما وصل إلينا فيه أقلّ عدداً من أخبار سَهْو الصلاة؛ لأن أخبار السَّهْو عرفت أنّها أحد عشر، بل اثني عشر، وأخبار النوم ستّة، إلاّ أنّها أيضاً مستفيضة، وملحقة بالتواتر،و لا سيَّما أنّها كلّها هنا صحيح السند، وكالصحيح.

[١] ـ فروى الكلينيّ، في الباب المتقدّم، بالإسناد السابق: [محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى]، عن سماعة قال: سألتُه عن رجلٍ نسي أن يصلّي الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال: يصلّيها حين يذكرها؛ فإنّ رسول الله قد رقد عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس، ثمّ صلاها حين استيقظ، ولكنّه تنحّى عن مكانه ذلك، ثمّ صلّى[١٦٦].

[٢] ـ و[عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن النعمان]، عن سعيد قال: سمعتُ أبا عبد الله يقول: نام رسول اللهﷺ [عن الصبح]، والله عزَّ وجلَّ أنامه حتّى طلعت الشمس [عليه]؛ وكان ذلك رحمةً من ربك للناس. ألا ترى لو أنّ رجلاً نام حتّى تطلع الشمس لعيَّره الناس، وقالوا: لا تتورَّع لصلاتك، فصارت أسوةٌ وسنّة، فإنْ قال رجلٌ لرجل: نمت عن الصلاة قال: قد نام رسول اللهﷺ، فصارت أسوة ورحمة رحم الله [سبحانه] بها هذه الأمّة(١٦٧).

[٣] ـ وروى الشيخ، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله، قال: سمعتُه يقول: إنّ رسول اللهﷺ رقد، فغلبته عيناه، فلم يستيقظ، حتّى آذاه حرّ الشمس، ثمّ استيقظ، وركع ركعتين، ثمّ صلّى الصبح، وقال: يا بلال، ما لَكَ؟! فقال بلال: أرقدني الذي أرقدك، يا رسول الله، قال: وكره المقام، وقال: نِمْتُم بوادي الشيطان(١٦٨).

[٤] ـ وروى الصدوق في التوحيد: [حدَّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه]، عن [جدّه] أحمد بن أبي عبد الله، عن عليّ بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبد الله، في حديثٍ، قال: إنّ الله أمر بالصلاة والصيام(١٦٩)، فنام(١٧٠) رسول اللهﷺ عن الصلاة، فقال: أنا أنيمك، وأنا أوقظك، فإذا قمْتَ(١٧١) فصَلِّ؛ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون: إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام، أنا أمرضك وأنا أصحّك، فإذا شفيتك فاقْضِه(١٧٢).

ورواه الكلينيّ، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، مثله(١٧٣).

[٥] ـ وفي الذكرى: روى زرارة، في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول اللهﷺ: إذا دخل [وقت] صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى يبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرتُ الحكم بن عتيبة وأصحابه، فقبلوا ذلك منّي، فلما كان في القابل لقيتُ أبا جعفر عليه السلام، فحدَّثني أن رسول اللهﷺ عرَّس في بعض أسفاره، فقال: مَنْ يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتّى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقدك؟ فقال: يا رسول اللهﷺ، أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك، فقال رسول اللهﷺ: قوموا فتحوَّلوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، فقال: يا

بلال، أذِّنْ، فأذَّنَ، فصلّى رسول الله‌صلى الله عليه وآله ركعتي الفجر، وأمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، ثمّ قال: مَنْ نسي شيئاً من الصلاة فليُصلِّها إذا ذكرها، قال [الله] عزَّ وجلَّ: ﴿**وَأَقِمْ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي**﴾ [طه: ١٤]. قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: نقضت حديثك الأوّل، فقدمت على أبي جعفر‌عليه السلام، فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة، [ألا أخبرتهم] إنّه قد فات الوقتان جميعاً، وإنّ ذلك كان قضاءً من رسول الله‌صلى الله عليه وآله (١٧٤).

[٦] ـ وتقدّم صحيح سعيد الأعرج، عن الفقيه، قال: قال أبو عبد الله: إنّ الله [تبارك و]تعالى أنام رسوله‌صلى الله عليه وآله عن صلاة الفجر، حتّى طلعت الشمس، ثمّ قام فبدأ فصلّى الركعتين قبل الفجر، ثمّ صلّى الفجر(١٧٥).

بل رواياته سبع:

[٧] ـ فروى الطبريّ، عن ابن حميد، عن سلمة، عن ابن إسحاق، عن الزُّهْريّ، عن سعيد بن المسيِّب قال: لمّا انصرف رسول الله‌صلى الله عليه وآله من خيبر، وكان ببعض الطريق، قال من آخر الليل: مَنْ رجل يحفظ علينا الفجر؛ لعلّنا ننام، فقال بلال: أنا، يا رسول الله‌صلى الله عليه وآله، أحفظ لك، فنزل رسول الله‌صلى الله عليه وآله، ونزل الناس، فناموا، وقام بلال يصلّي، فصلّى ما شاء الله أن يصلّي، ثمّ استند إلى بعيره، واستقبل الفجر يرمقه، فغلبَتْه عينه، فنام، فلم يوقظهم إلاّ مسُّ الشمس، وكان رسول الله‌صلى الله عليه وآله أوّل أصحابه هبَّ من نومه، فقال: ماذا صنعْتَ بنا، يا بلال؟! فقال: يا رسول الله‌صلى الله عليه وآله، أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك، قال: صدقْتَ، ثمّ اقتاد رسول الله‌صلى الله عليه وآله غير كثير، ثمّ أناخ، فتوضّأ وتوضّأ الناس، ثمّ أمر بلالاً فأقام الصلاة، فصلّى بالناس، فلمّا سلَّم أقبل على الناس فقال: إذا أنسيتم الصلاة فصلُّوها إذا أذكرتموها؛ فإنّ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿**وَأَقِمْ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي**﴾ (طه: ١٤)، إلخ.

وهو خبرٌ موثَّق. وسعيد من أصحاب السجاد‌عليه السلام، فلا بُدَّ أنّه سمعه منه‌عليه السلام. ولا مخالفة له بوجهٍ مع أخبارنا، كما كان الأخبار العامّة مع أخبارنا في سَهْوِه.

وأمّا ما ذكره المفيد من (تضمُّن الخبر خلاف ما عليه العصابة).

ففيه: إنّ الصحاح الأربعة الأولى لم تتضمَّن ما ذكر من قضاء النافلة قبل قضاء الفريضة، وإنّما هو في الصحيحين الأخيرين.

مع أنّهم قالوا: اشتمال خبر على شيء غير معمول به لا يسقطه عن الحجّية في ما يعمل به.

مع أنّ إجماع العصابة إنّما هو في مجرّد أن مَنْ فاتته صلاة فريضة يجوز له إتيانها أيّ وقت ذكرها، وأمّا وجوب تقديمها على الحاضرة، وعدم جواز قضاء النافلة قبل قضائها، فليسا إجماعيين، كيف وقد دلّ الصحيحان المتقدِّمان على الثاني؟!

ومثلهما ما رواه الشيخ، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سألتُه عن رجلٍ نام عن الصلاة حتّى طلعت [الشمس]؟ فقال: يصلّي الركعتين، ثمّ يصلي الغداة[١٧٦].

وهو أيضاً خبرٌ صحيح، على الأصحّ. وليس فيه ذكر من نوم النبيّصلى الله عليه وآله. وقد أفتى بذلك الشهيد، كما صرَّح بإمكان نومه، فقال ـ بعد الخبر المتقدِّم عن ذكراه ـ: والخبر على جواز قضاء النوافل. ودلّ على أنّ الرحمة لهذه الأمّة والعناية بشأنهم لئلاّ يعيَّر أحدهم لو وقع منه النوم[١٧٧].

وقال الشيخ ـ بعد نقل الصحيحين الآخرين ـ: الوجه فيهما أن نحملهما على مَنْ يريد أن يصلّي بقومٍ، وينتظر اجتماعهم، جاز له [حينئذٍ] أن يبدأ بركعتي النافلة، كما فعل النبيّصلى الله عليه وآله، فأمّا إذا كان وحده فلا يجوز له ذلك على حالٍ[١٧٨].

قلتُ: لا يتمشّى تأويله في صحيح زرارة، الذي نقله الذكرى، حيث إنّ الباقرعليه السلام قال، في جواب اعتراض الحكم بمنافاة ما قاله أوّلاً من عدم جواز النافلة لِمَنْ عليه فريضة لما قاله أخيراً من قضاء النبيّصلى الله عليه وآله نافلة الفجر قبل فريضته، بالفرق، وأنّه لمّا فات وقت الفريضة جاز الإتيان بنافلتها قبلها.

وأمّا ما ذكره أخيراً (من جواز نوم النبيّصلى الله عليه وآله عن الصلاة، وعدم جواز سَهْوِه؛ لعدم كون النَّوْم عَيْباً ونقصاً، بخلاف السَّهْو).

ففيه: إنّ الفرق الذي ذكر إنّما هو بين النَّوْم والسَّهْو من حيث هما هما، فإنّ النوم أحد الضروريّات لجميع البشر، كالأكل والشرب، بخلاف السَّهْو. ولسنا نريد المقايسة بين حقيقتهما.

وأمّا فوت الصلاة بواسطة النَّوْم كنقصانها لعلّة السَّهْو، فهما سواءٌ في كون كلٍّ منها عَيْباً، بل عَيْب الأوّل أكثر؛ لأنّ السَّهْو في الصلاة يتّفق للإنسان كثيراً،

والنوم عن الصلاة لا يتّفق إلاّ نادراً.

وشاهد ما قلنا من كثرة ذلك وقلّة هذا، وأكثرية عيب الفوت، الوجدان ودفعه دفعٌ للعيان.

وقوله (بأنّ السَّهْو قد يكون من فعل الإنسان، والنوم لا يكون إلاّ من فعل الله)

فباطلٌ أيضاً؛ فإنّ خروج السَّهْو عن مقدور الإنسان أكثر؛ فإنّ النوم أوّله من فعل الإنسان غالباً، وتعلّق قلبه بأداء فعلٍ في وقت يمنع من دوامه غالباً، ولذا قال أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين: (لم أَرَ كالجنّة نام طالبها، ولا كالنار نام هاربها)[١٧٩]. وعروض السَّهو يكون أوّله ودوامه غالباً من فعل الله تعالى، وقد يكونان من قلّة مبالاة الإنسان بالأمر، وكما جرى عادة الناس بالأكل والشرب في أوقات معينة من النهار والليل جَرَتْ عادتهم بالنوم أوّل الليل، واليقظة أوّل النهار، ولا يتغيَّر ذلك منهم إلاّ بعروض مَرَضٍ، أو انحراف مزاج، وكثيراً ما يريد الإنسان أن ينسى مكروهاً ولا ينساه، ويريد أن يتذكَّر مطلوباً ولا يتذكَّره؛ وذلك دليل على أنّ الذكر والنسيان من قِبَل الله تعالى لا من قِبَل الإنسان، وأنّه تعالى يتصرَّف في وجود عبده بهما وبنظائرهما كيف شاء.

وبهذا حاجّ الصادقﷺ ابن أبي العوجاء لمّا قال له: لِمَ جعل الإله الذي تقول وجوده غائباً حتّى يختلف فيه بأنّه كيف لا يكون شاهداً لك ويتصرَّف في وجودك أنحاء هذه التصرُّفات؟

وقوله: (ولو كان من مقدورهم لا يتعلَّق به نقصٌ ولا عيب).

أيضاً خبطٌ، فإنّا لم نَرَ أن يجعل الشارع لِمَنْ سها في الصلاة كفّارةً، بخلاف مَنْ نام عنها. فمَنْ نام عن العشاء ولم يستيقظ إلاّ بعد نصف الليل يجب عليه صوم غده كفّارةً. ولم يجعل للسَّهْو في الصوم بأن ينسى ويأكل ويشرب ويجامع ويرتمس أثراً، بل ورد أنّ مَنْ أكل وشرب في صومه ناسياً فهو رزقٌ رزقه الله تعالى، فليحمد الله تعالى على ذلك. والجنب إذا نام ولم يستيقظ للغسل قبل الطلوع يكون عليه القضاء في المرّة الثانية، والقضاء مع الكفّارة في المرّة الثالثة، على ما أفتى به نفسه في مقنعته.

وقوله: (ولأنا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم وأسرارهم ذوي السَّهْو والنسيان، ولا يمنعون من إيداعه مَنْ يعتريه الأمراض والأسقام، إلخ).

أيضاً في غير محلّه؛ فإنّه قاس بين كثرة السَّهْو والنوم المتعارف. ولا وجه له. وإلاّ فكما يجتنبون أن يودعوا أموالهم ذوي السَّهْو والنسيان، كذلك يجتنبون أن يودعوا أموالهم النومة ومَنْ تأخذه في غير اضطجاعه سِنَةٌ، بل تحرُّزهم من الثاني أكثر.

وقوله: (ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السَّهْو من الحديث، إلاّ أن يشركهم فيه غيرهم من ذوي اليقظة والفطنة والذكاء والحذاقة).

أيضاً من قبيل سابقه، من كون قياسه في غير محلّه، بل بلا معنى؛ لأن النوم، قليله وكثيره، لا يمنع من أداء الحديث في يقظته، ولا يحصل خللٌ به من قبله، بخلاف النسيان.

وقوله: (فعلم فرق ما بين السَّهْو والنَّوْم).

فيه: إنّه لا فرق بينهما في ما هو المهمّ من حصول العيب والتغيير بكلٍّ منهما في الصلاة. بل عرفت أنّ العيب والتغيير بالفوت بالنوم أكثر منهما بالسَّهْو. فإذا أمر المولى عبده بشيء، ولم يجئ به؛ لنسيانه له، كان أعذر عنده ممّا لو كان الترك بنومه عنه. وحينئذٍ فكما أقرّ بجواز نوم النبيّ صلى الله عليه وآله عن الصلاة كان عليه أن يقرّ بجواز سَهْوه.

وبالجملة فكلامه في هذه الرسالة في غاية الاختلال، وإنْ كانت سائر مصنَّفاته ثمنية نفيسة، ممتازة من كتب سائر الأصحاب بجودة التقرير والتحرير، فإنّ أكثر الموضوعات التي كتب فيها قد بلغ فيها الغاية والنهاية.

ومن خصوصيات مؤلَّفاته أنّه لايبقي فيها مجالاً لمخالفٍ، ملياً كان أو طبيعياً، حيث إنّه يشفع دعاواه ببراهين عقلية ونقلية، لكنّ الجواد قد يكبو، والصارم قد ينبو، والمعصوم مَنْ عصمه الله.

ولو فرضنا أنّ الحقّ معه في عدم جواز سَهْو النبيّ صلى الله عليه وآله في صلاته فليس طريق ردّ الصدوق ما فعل، من أنّ حديثه من أخبار الآحاد، وفيه ما يدلّ على وَهْنه، واختلافه من اختلافهم في تلك الصلاة، وتضمُّن الحديث قوله: كلّ ذلك لم يكن، واشتماله على التفاته عن القبلة، واستشهاده في صحّة إخبار ذي اليدين بقول الشيخين، ولا يعلم وجود ذي اليدين، إلى غير ذلك ممّا قال، ومنه نال؛ فإنّ ذلك إنّما يكون لو لم يكن في يدنا إلاّ الخبر العاميّ، وكان الصدوق تمسَّك به، ولم تكن تلك الأحاديث المتواترة عن أئمتنا عليهم السلام، ولم تكن تلك الأحاديث مستمسك الصدوق. ولعلّ الصدوق لم يَرَ

الخبر العامّي.

ولو كان ردّه بكون ذلك مخالفاً للعقل، وبحمل الروايات على التقيّة، كما قال الشيخ، كان له وجهٌ ظاهري، وإنْ عرفْتَ الجواب عنه.

ولا أقول أنّ الصدوق لا يخطىء، فقد أفتى بفتاوى شاذّة في الفقه، ومنها: اختياره أنّ شهر رمضان لا ينقص أبداً؛ استناداً إلى أخبار نادرة. ولقد كتب شيخنا المفيد أيضاً رسالةً في ردِّه، وردَّه حقّ الردّ، بأنّ تلك الأخبار شاذّة نادرة، وفي قبالها أخبار كثيرة بأنّ شهر رمضان شهرٌ من الشهور، يصيبه ما يصيبها من النقصان، وأنّ الاعتبار بالرؤية، وهي مشهورةٌ بين الطائفة، وقد قالوا في ما تعارض [من] أحاديثهم: خذوا بما اشتهر، ودعوا الشاذّ النادر.

ولكنْ هنا خلطٌ وخبطٌ، ولولا وجود قرائن لأنكرت صدور مثل هذه الكلمات من مثله من الأجلّة. وكيف كان فالواجب أن لا ينظر إلى مَنْ قال، بل إلى ما قال.

وبالجملة: هذه المسألة ممّا لم يمنع عنها العقل، ودلّ عليها النقل، فالواجب القول بها، كما في نظائرها.

فتلخَّص مما شرحنا أنّ كلاًّ من سَهْوه في الصلاة، ونومه عنها، ممّا تواتر به الأخبار، وأنّه لم يختلف في جواز الأوّل، قبل المفيد، أحدٌ من الأمامية المستقيمة، بل الغلاة والمفوِّضة الذين ينكرون قتل الحسين.

وأوّل مَنْ منع منه من الإماميّة المفيد؛ لشبهة سبقت إلى ذهنه.

وتبعه الشيخ، مع تغيير المبنى.

وأمّا المرتضى، فمع كونه تلميذه، لم يتابعه على ذلك، وإنّما تبعه المتأخِّرون حَسْب ديدنهم في المتابعة من الشيخ.

وعن الطبرسيّ أيضاً القول بالجواز.

وأمّا الثاني فلم يمنع منه أحدٌ؛ حيث إنّ المفيد وإنْ تشكَّك فيه أوّلاً، إلاّ أنّه قال به أخيراً.

وهو المفهوم من تقرير الشيخ لأخباره، حيث رواها، ولم يذكر لها تأويلاً، كما ذكرنا في أخبار السَّهْو من الحمل على التقيّة، بل قوله في تأويل الخبرين المشتملين على قضاء النافلة قبل الفريضة، كما فعل النبيّ، دليلٌ على قوله بفَوْت

الصلاة عنه صلى الله عليه وآله للنَّوْم.

وبه صرَّح من المتأخِّرين شيخنا الشهيد محمّد بن مكّي، كما تقدَّم، فعليه إجماع المتقدِّم والمتأخِّر.

ثمّ إنّه وإنْ صار في عصرنا عدم جواز المسألتين من ضروريات المذهب، كما صار جزئية الشهادة بالولاية في الأذان والإقامة أيضاً كذلك، ومشروعية الصلاة والصوم الاستيجاريّين أيضاً كذلك، وكل مَنْ سمع سارع إلى الطعن والغَمْز، إلاّ أنّ الحقّ أحقُّ أن يُتَّبع، فإنّ الأصل في هذه الضرورة الحادثة شبهةٌ من المفيد، كما تبيَّن لك ممّا شرحْتُ.

واللّه يهدي مَنْ يشاء إلى سواء السبيل، وهو حَسْبُنا ونعم الوكيل. والحمد للّه أوّلاً وأخيراً. وفرغ من تحريره في ٢٥ من شوال المكرَّم من سنة ١٣٥٨ من هجرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، في البلدة الطيبة الحسينيّة، على مشرِّفها ألف سلام وتحية. وأنا الجاني الخاطي تقي التستريّ عُفي عنه.

الهوامش

(١) وردت العبارة في رسالة عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله هكذا: إلى معرفة طريقه.

(٢) عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله: ٢٠.

(٣) لم أقف على هذه العبارة في المطبوع من الرسالة، ولكنّ الاحتمال الكبير، كما يوحي كلامه السابق، واللاحق يؤيِّد، أن المراد به هو قول المؤلِّف في الرسالة: وإذا كان الخبر من أخبار الآحاد التي مَنْ عمل عليها كان بالظنّ عاملاً حرم الاعتقاد بصحته، ولم يجُزْ القطع به، ووجب العدول عنه إلى ما يقتضيه اليقين».

(٤) في عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله: مذهب بدل حكم.

(٥) المصدر السابق: ٢٢.

(٦) في الرسالة هكذا: هي بدل في.

(٧) في الرسالة جاءت العبارة هكذا: «فقال بعضهم: هي الظهر، وقال بعض آخر منهم: بل كانت عشاء الآخرة». ولم يأتِ في الأصل المطبوع قوله: وقال بعضهم: في العصر. وسياق الكلام يقتضيها، فلعلّها سقطت.

(٨) في الرسالة: عليه السلام بدل التصلية.

(٩) في الرسالة: الأولتين بدل الأوليين.
(١٠) في الرسالة: زعموا بدل زعمه.
(١١) في الرسالة: فاء وليس واواً.
(١٢) في الرسالة: أن يكذب النبيّ عليه السلام.
(١٣) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٢ ـ ٢٣.
(١٤) في الرسالة: جبران بدل الخبر.
(١٥) في الرسالة: قد تقضى بدل ولم يقض.
(١٦) في الرسالة: متضمن بدل تضمن.
(١٧) في الرسالة: يتضمن بدل متضمن.
(١٨) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٤.
(١٩) في الرسالة: الأولة بدل الأولى.
(٢٠) في الرسالة: شفاعتهنّ بدل شفاعتهم.
(٢١) في الرسالة: تنبَّه.
(٢٢) كلمة (فسلّم) لا توجد في المطبوعة من الرسالة.
(٢٣) في الرسالة: قائماً بدل دائماً.
(٢٤) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٥. في الرسالة ورد في آخر العجز: وقد فاز قاريا.
(٢٥) في الرسالة: وروايتهم.
(٢٦) في الرسالة: للَّه.
(٢٧) في الرسالة: تضمنته.
(٢٨) كلمة لا تقرأ صحَّحناها عن الأصل.
(٢٩) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٦ ـ ٢٧.
(٣٠) في الرسالة: عن.
(٣١) في الرسالة: عن.
(٣٢) في الرسالة: بما.
(٣٣) في الرسالة: وإذا.
(٣٤) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٧. وردت العبارة في الرسالة المطبوعة بـ: إنه قال: لا صلاة لِمَنْ عليه صلاة، يريد أنه لا نافلة لِمَنْ عليه فريضة.
(٣٥) في الرسالة: يغلب النوم بدل النوم يغلب.
(٣٦) في الرسالة: يختصّ به بدل مختصّ به.
(٣٧) في الرسالة: لم.
(٣٨) في الرسالة: ليس هناك حرف (لا).
(٣٩) في الرسالة: ولا يمتنعون.
(٤٠) في الرسالة: جاء قبل هذه الجملة ما يلي: ولا يمتنعون من إيداع ذلك مَنْ يغلبه النوم أحياناً.

(٤١) في الرسالة: التيقُّظ بدل اليقظة.

(٤٢) لا تتوفَّر الرسالة على وهو.

(٤٣) هذه الكلمة لا توجد في المطبوعة.

(٤٤) جاء في الرسالة مكان هذه النقاط: حتَّى يطأ المحرَّمات عليه من النساء، وهو ساهٍ في ذلك، ظانٌّ أنهم أزواجه.

(٤٥) يوجد هنا شيء من التقديم والتأخير مع الاختصار من مطالب الرسالة.

(٤٦) في الرسالة: المستحقّ عليه ناسياً.

(٤٧) في الرسالة: قبل بدل مثل.

(٤٨) في الرسالة: يقلبها.

(٤٩) في الرسالة: ويضيعها في أوقاتها بدل ويضعها في غير أوقاتها.

(٥٠) في الرسالة: أو بدل و.

(٥١) في الرسالة جاءت هناك تتمة: ثم يتيقظ بعد ذلك لما هي عليه من صفتها، ولم ينكر أن يسهو في ما يخبر عن نفسه وعن غيره ممَّنْ ليس بربّه [هكذا] بعد أن يكون مغصوباً في الأداء.

(٥٢) في الرسالة: وتكون.

(٥٣) لا توجد في المطبوعة: بينه و.

(٥٤) في الرسالة: أيضاً ذلك.

(٥٥) في الرسالة: وهذا بدل ليكون.

(٥٦) في الرسالة: ولا ملي بدل ولا غال.

(٥٧) في الرسالة: ودال.

(٥٨) في الرسالة: كل بدل كان، فصحّحت عنها.

(٥٩) زائدة غير موجودة في المطبوع، وفي الرسالة: السهو على النبيّ.

(٦٠) في الرسالة: كما زعم المتهوِّر في مقاله أن النافي عن النبيّ عليه السلام السَّهْو غالٍ.

(٦١) في الرسالة: خارج.

(٦٢) عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله: ٢٨ ـ ٣٠.

(٦٣) في الرسالة: الألباء بدل الأولياء.

(٦٤) عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله: ٣٠.

(٦٥) في الرسالة: وأنه بدل فإنه، فصحّحت.

(٦٦) في الرسالة: عمير بدل عمر.

(٦٧) في الرسالة: يدفع بدل رفع، فصححت.

(٦٨) في الرسالة: بتسميته بدل وتسميته.

(٦٩) في الرسالة: بعمير بدل بعمر.

(٧٠) في الرسالة: عمير بدل عمر.

(٧١) في الرسالة: والخبر بدل فهو.

(٧٢) في الرسالة: سراة بدل سادات.

(٧٣) في الرسالة: فطن لذلك بدل نظر إلى ذلك.

(٧٤) في الرسالة: وعرفه بدل ولا عرفه.

(٧٥) في الرسالة: شعر بدل أشعر، فصحّحت.

(٧٦) لا توجد هذه الكلمة في المطبوع.

(٧٧) في الرسالة: من سهوه بدل من السهو.

(٧٨) عدم سهو النبيّ: ٣١ ـ ٣٢.

(٧٩) لاحظ: الصدوق، الأمالي: ١٢٠، رقم ١٠ (تحقيق: مؤسسة البعثة)؛ ومَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٥٨٤، رقم ٣١٩١ (تصحيح: علي أكبر الغفاري).

(٨٠) لاحظ: كمال الدين وتمام النعمة: ٣٣ ـ ٣٤ (تصحيح: علي أكبر الغفاري).

(٨١) ذكر ذلك الصدوق نفسه في كتابه كمال الدين وتمام النعمة: ٥٢٩، رقم ٣١.

(٨٢) لفّق التستريّ في هذه الأسطر بين ترجمتي الطوسي في الفهرست والنجاشي في الرجال في ترجمة المحدّث الكبير الشيخ الصدوق. لاحظ: رجال النجاشي: ٣٨٩، رقم ١٠٤٩ (مؤسسة النشر الإسلامي)؛ فهرست الطوسي: ٢٣٧، رقم ١٢٥ (تحقيق: القيومي).

(٨٣) سماعة بن مهران بن عبد الرحمن، أبو ناشرة، وقيل: أبو محمد، مولى عبد بن وائل بن حجر، الحضرميّ، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن الكاظم، وذكر عنه الطوسيّ وغير أنّه كان واقفياً، سكن الكوفة، وتوفيّ في المدينة سنة ١٤٥هـ، وثّقه النجاشيّ والطوسيّ وغيرهما، وله كتاب يرويه عنه جماعة كثيرة. لاحظ: رجال النجاشي: ١٩٣، رقم ٥١٧، ورجال الطوسي: ٢٢١، رقم ١٩٦؛ ٣٧٣، رقم ٤.

(٨٤) الحسن بن صدقة، أخو مصدق بن صدقة، ذكره الطوسيّ مرّةً في ضمن رجال أبي عبد الله الصادق، وأخرى في جملة أصحاب أبي الحسن الكاظم، ونصّ في الأخير منهما على وثاقته. لاحظ: رجال الطوسي: ١٨١ رقم ٤٣؛ ٣٣٥، رقم ١٢.

(٨٥) سعيد بن عبد الرحمن، وقيل: ابن عبد الله، أبو عبد الله، الأعرج السمّان، التميميّ الكوفيّ، روى عن أبي عبد الله. له كتاب، ذكره ابن عقدة وابن نوح. لاحظ: رجال النجاشي: ١٨١، رقم ٤٧٧.

(٨٦) جميل بن درّاج بن عبد الله، أبو علي، وقيل: أبو محمد، النخعيّ، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن، قال ابن فضّال: شيخنا ووجه الطائفة، ثقة، له أصل، وهو ممَّنْ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه والإقرار له بالفقه. لاحظ: التفريشي، نقد الرجال ١: ٣٦٩.

(٨٧) تطلق هذه الكنية على مجموعة من الرواة، منهم:

١ـ يحيى بن القاسم، أبو بصير، وقيل: أبو محمد، الأسديّ، ثقة وجيه، روى عن الباقر والصادق.

٢ـ ليث بن البختري، أبو محمد، وقيل: أبو بصير الأصغر، المراديّ، روى عن الباقرين، وهو الآخر ثقة.

٣ـ عبد الله بن محمد، أبو بصير، الأسديّ الكوفيّ، وهو مهملٌ أو مجهول.

٤ـ يوسف بن الحارث، أبو بصير، بتريّ، من أصحاب الباقر‏.
وفي الغالب يطلق (أبو بصير) على الأوّلين.
(٨٨) زيد بن يونس، وقيل: ابن موسى، أبو أسامة، مولى شديد بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي الغامديّ، الشحّام، كوفيّ. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن، له كتابٌ يرويه جماعة. ثقة. لاحظ: رجال النجاشي: ١٧٥، رقم ٤٦٢؛ فهرست الطوسي: ١٢٩، رقم ١.
(٨٩) خالد بن سعيد، أبو سعيد، القمّاط، الكوفيّ، روى عن أبي عبد الله، ثقة. لاحظ: رجال النجاشي: ١٤٩، رقم ٣٨٧.
(٩٠) عبد الله بن محمد، أبو بكر، الحضرميّ، من أصحاب الباقر والصادق، تابعيّ، روى عنه عدّة من أجلاء المحدِّثين، ومن بينهم أصحاب الأجماع. وعلى كلّ حال الرجل معدود في مَنْ حَسُن حاله، وقد يرتقي بعضهم إلى القول بتوثيقه. لاحظ: رجال الطوسي: ٢٣٠، رقم ٢٥؛ ٣٢٧، رقم ٦ (تحقيق: جواد القيومي)؛ المظاهري، الثقات الأخيار: ٢٣٥، رقم ٨٦٨.
(٩١) حارث بن المغيرة، من نصر بن معاوية، بصريّ، روى عن أبي جعفر وجعفر وموسى بن جعفر وزيد بن علي، ثقة ثقة. لاحظ: رجال النجاشي: ١٣٩، رقم ٣٦١.
(٩٢) تفرَّد أبو عمرو الكشّي بنقل الإجماع على وثاقة جماعةٍ يبلغ عددهم بحَسَب الأرقام التي قدَّمها ثمانية عشر راوياً، فذكر لأصحاب الصادقين ستّة من الرواة الفقهاء، وذكر من أصحاب الصادق ستّة كذلك، ومن أصحاب الكاظم والرضا ستّة أخرى. والستة الثانية التي عناها التستريّ هنا هم: جميل بن درّاج، عبد الله بن مُسْكان، عبد الله بن بُكَيْر، حمّاد بن عثمان، حمّاد بن عيسى، أبان بن عثمان.
(٩٣) المفيد، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٣٤، مطبوعة في ضمن الكتاب التاسع من مجموعة مؤلَّفات المفيد.
(٩٤) المصدر السابق: ٤١.
(٩٥) لاحظ التوثيق الذي ذكره الشيخ المفيد في جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٢٥.
(٩٦) يذكر بعض الروايات المتواترة في الفقه، وأظنّه مهمّاً.
(٩٧) الكافي ٣: ٣٥٥، رقم ١ (الإسلامية). وذكر التستريّ في الهامش قائلاً: ورواه الشيخ [في التهذيب ٢: ٣٤٦، رقم ٢٦]، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة.
(٩٨) الكافي ٣: ٣٥٦، رقم ٣. وذكر التستريّ في الهامش قائلاً: ورواه الشيخ [في التهذيب ٢: ٣٤٥، رقم ٢٠]، عن أبي الحسن الأوّل.
(٩٩) الكافي ٣: ٣٥٧، رقم ٦. وذكر التستريّ في الهامش قائلاً: ورواه الشيخ [في التهذيب ٢: ٣٤٥، رقم ٢١]، بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى.
(١٠٠) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٥، رقم ٢٢ (الخرسان).
(١٠١) تهذيب الأحكام: ٢: ٣٤٥، رقم ٢٣.
(١٠٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢، رقم ٤٩.
(١٠٣) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٠، رقم ٢٥؛ الاستبصار ١: ٣٧٠، رقم ٤. ينقل هنا ما ورد في الكافي ٣:

٣٥١، رقم ٣.

(١٠٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٨٠، رقم ٢٦؛ الاستبصار ١: ٣٧٠، رقم ٥.

(١٠٥) عيون أخبار الرضا ١: ٢١٩، رقم ٥ (حسين الأعلميّ).

(١٠٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٨، رقم ١٠٣١.

(١٠٧) فقه الرضا: ١٢٠.

(١٠٨) رجال النجاشي: ٣٨٣، رقم ١٠٤٢.

(١٠٩) فهرست الطوسي: ٢٣٧، رقم ١٢٤.

(١١٠) الذي نقله ابن داوود تحت عنوان (ذكر جماعة قال النجاشيّ في كلّ واحد منهم: ثقة، مرّتين)، وقد ذكر بعد ذلك مَنْ ذكره ابن الغضائري مرتين بقوله: ثقة ثقة، فكان مجموعهم خمسة أشخاص. وعليه: فابن داوود اقتصر فقط وفقط على ذكر هؤلاء الخمسة. ولكنّ التستريّ استفاد منها ذلك، ونسبها إلى أن ابن داوود الحلّي نقلها.

(١١١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠، رقم ١٨١٧. والعبارة جاءت فيه هكذا: وكلّ ما لم يصحِّحه ذلك الشيخ (قدس الله روحه)، ولم يحكم بصحته من الأخبار، فهو عندنا متروكٌ غير صحيح.

(١١٢) لفق التستريّ بين ترجمتين ساقهما الطوسيّ للسيد المرتضى علم الهدى، في كتابَيْه: الرجال: ٤٣٤، رقم ٥٢؛ والفهرست: ١٦٤، رقم ٥٨.

(١١٣) الرجال: ٢٧٠، رقم ٧٠٨.

(١١٤) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٩.

(١١٥) المصدر السابق ١: ٣٦٠.

(١١٦) جاءت عبارة التنـزيه هكذا: وإذا حملناها على النسيان في الحقيقة.

(١١٧) تنـزيه الأنبياء: ١٢١ (دار الأضواء).

(١١٨) الناصريات: ٢٣٤، ٢٤١ (مركز البحوث والدراسات العلمية).

(١١٩) لاحظ الناصريات: ٢٣٤ (المسألة الرابعة والتسعون)، ٢٤١ (المسألة الخامسة والتسعون).

(١٢٠) قال الطوسيّ في تهذيب الأحكام ٢: ١٨١، معلقاً على حديث ذي الشمالين: مع أنّ في الحديثين الأولين ما يمنع من التعلُّق بهما، وهو حديث ذي الشمالين وسَهْو النبيّ. وهذا مما تمنع العقول منه.

وقال في التهذيب أيضاً ٢: ٣٥١: فأما الأخبار التي قدَّمناها من أن النبيّ سها فسجد فإنها موافقةٌ للعامة، وإنما ذكرناها لأن ما تتضّمنه من الأحكام معمولٌ بها على ما بيَّناه.

وقال في الاستبصار ١: ٣٧٢: مع أن في الحديثين ما يمنع من التعلُّق بهما، وهو حديث ذو الشمالين وسهو النبيّ، وذلك ممّا تمنع منه الأدلة القاطعة في أنه لا يجوز عليه السَّهْو والغلط.

وقال في الخلاف ٦: ٢٢٣: وهذا عندنا خبرٌ باطل.

(١٢١) يذكر هنا كلام الحلّي في السرائر.

(١٢٢) لم أفهم احتمال كونه مغالياً، مع أنّ النجاشيّ نفسه ذكر له ثلاثة مصنَّفات، كان من بينها مصنَّف يحمل عنوان: كتاب الردّ على الغلاة.

(١٢٣) الرجال: ٧٤، رقم ١٧٨. قال عنه النجاشيّ: إسحاق بن الحسن بن بكران، أبو الحسين، العقرائيّ التمّار، كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاورٌ، وكان يروي كتاب الكلينيّ عنه، وكان في هذا الوقت علواً، فلم أسمع منه شيئاً.

(١٢٤) في البحار: على صدور بدل لصدور في المخطوطة.

(١٢٥) بحار الأنوار ١٧: ١١٨.

(١٢٦) في الأصل: وممويه، ولكن صحّحت بالرجوع إلى كتب الرجال.

(١٢٧) الناصريات: ٢٣٦.

(١٢٨) الكافي ٣: ٣٦٠.

(١٢٩) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥١، رقم ٤٢.

(١٣٠) عدّة الأصول ١: ١٥٠ (محمد رضا الأنصاريّ).

(١٣١) كانت في الأصل: يفلت بدل ينفلت، فصحّحت عن المستطرفات.

(١٣٢) مستطرفات السرائر: ٦١٤.

(١٣٣) تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٧، والنقل كان بالمعنى.

(١٣٤) المصدر السابق: ٧٠.

(١٣٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣.

(١٣٦) الرجال: ٥٨، رقم ١٣٦ ـ ١٣٧؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣.

(١٣٧) الفهرست: ٢٧٧.

(١٣٨) في الناصريات بل بدل بلى.

(١٣٩) الناصريات: ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

(١٤٠) عيون أخبار الرضا، اعتقادات الصدوق.

(١٤١) الكافي ٣: ٣٥٨، رقم ٢.

(١٤٢) الصدوق، الأمالي: ٣٦٢، رقم ١.

(١٤٣) الاستيعاب ٢: ٤٦٩، رقم ٧١٦.

(١٤٤) المصدر السابق ٤: ١٥٧٣، رقم ٢٧٦٤، مع شيءٍ من التفاوت في النقل.

(١٤٥) المعارف: ٣٢٢.

(١٤٦) الاستيعاب ٢: ٤٦٩.

(١٤٧) الاستيعاب ٢: ٤٧٦.

(١٤٨) الاستيعاب ٢: ٤٥٧.

(١٤٩) الاستيعاب ٢: ٤٧٥.

(١٥٠) تنقيح المقال ٢٥: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(١٥١) الرواشح السماوية: ١٤١ ـ ١٤٢، مزج فيه بين عبارتين متباعدتين، وليستا في نصٍّ واحد، مع تصرُّف في النقل.

(١٥٢) في الأصل المعتمد من رسالة سهو النبيّ‏ﷺ زيدت كلمة نفي، فصحّحناها.

(١٥٣) في الرواشح: مسير بدل مشرب.
(١٥٤) الرواشح السماوية: ١٤٢، مع شيءٍ من التفاوت في النقل.
(١٥٥) في المصدر: ما محصله.
(١٥٦) تنقيح المقال ٢٥: ٢٦٧.
(١٥٧) عيون أخبار الرضاؑ ١: ٢٢٠.
(١٥٨) يذكر ملاحظة مفادها أنهما لم يذكرا ذلك.
(١٥٩) تاج العروس ٨: ٢٩٤.
(١٦٠) الاستيعاب ٢: ٤٧٥.
(١٦١) في الأصل: اتصل بدل انفتل، فصحّحت عن الاستبصار.
(١٦٢) في الاصل: زيدت بدل زيد، فصحّحت عن الاستبصار.
(١٦٣) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٣٧٧، رقم ٥.
(١٦٤) الرجال: ١٧٧، رقم ٤٦٧.
(١٦٥) تاريخ بغداد ١١: ٩٢، رقم ٥٧٨٠.
(١٦٦) الكافي ٣: ٢٩٤، رقم ٨.
(١٦٧) المصدر السابق، رقم ٩.
(١٦٨) تهذيب الأحكام ٢: ٢٦٥، رقم ٩٥.
(١٦٩) جاء في كتاب التوحيد: أمر فيه الصلاة والصوم.
(١٧٠) جاء في كتاب التوحيد: فأنام.
(١٧١) جاء في كتاب التوحيد: فاذهب بدل فإذا قمت.
(١٧٢) التوحيد: ٤١٣، رقم ١٠.
(١٧٣) الكافي ١: ١٦٤، رقم ٤.
(١٧٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٤٢٢.
(١٧٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٨، رقم ١٠٣١.
(١٧٦) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٢٨٦، رقم ٣.
(١٧٧) ذكرى الشيعة. وهناك عبارة مهمة للشهيد لم يذكرها التستري تنقل للأهمّية.
(١٧٨) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٢٨٧.
(١٧٩) نهج البلاغة ١: ٧١، الخطبة رقم ٢٨.

التفاعل السنّي الشيعي في القرون المبكرة
انتقال أسانيد أهل السنّة إلى التراث الشيعي(١)

. القسم الأول .

د. بكر قوزوديشلي(*)

ترجمه عن الإنجليزية: فاطمة زراقط

ملخّص

تروم هذه الدراسة إلى اختطاط [١] متى و[٢] على يد مَنْ أُدرجت الأسانيد السنّية من مثل «الصحابيّ ـ التابع» في التراث الحديثيّ الشيعيّ، على الرغم من أنّه قلَّما يُشار إليها في النقل الشيعيّ؟

لا تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الكيفيّة التي انتقلت فيها الأسانيد من أهل السنّة إلى الشيعة فحَسْب، بل كذلك تقدِّم أفكاراً هي من الأهمِّية بمكان من حيث الرحلة التاريخيّة لرواية الحديث الشيعيّة.

وعليه، آمل أن أتوافر على أدلّةٍ على أصل بعض الروايات التي يرى الشيعة أنّها مهمّة عند أهل السنّة، غير أنّ مصادر الحديث السنّية نفسها لا تشير إلى ذلك.

وكيما نبقى أوفياء إلى حدود هذه الدراسة سوف أعمد إلى مقارنة فصل «ثواب الأعمال وعقاب الأعمال»، في كتاب المحاسن، للبرقي، الذي أدرك عصر الإمام الحادي عشر، والغيبة الصغرى كذلك، بكتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، للشيخ الصدوق، الذي أمضى معظم حياته الفكريّة في عصر الغيبة الكبرى.

ويُعَدّ هذان العملان غايةً في الأهمّية إذ يعكسان ميولاً سادَتْ قبل الغيبة الكبرى وبعدها، سواء بسواء.

(*) باحثٌ وأستاذ في علوم الحديث الشريف. من تركيا.

مقدّمة

إحدى أهمّ السمات التي تميّز الروايات في المصادر الشيعيّة عن تلك المذكورة في المصادر السنّية هي أنّ الأحاديث كانت تُروى، طوال قرن ونيِّف تقريباً، عن الأئمّة، لا عن الصحابة أو التابعين.

مضافاً إلى ذلك، وعلى الرغم من أنّ الروايات كانت تُروى على لسان إمام من الأئمّة الاثني عشر، ولم تكن تنسب إلى النبيّ[ﷺ] نفسه، من حيث الصياغة، فإنّ هذه الروايات تُعَدّ صادرةً عنه[ﷺ].

تظهر مراجعة سريعة لكتب الحديث الشيعيّة المعتبرة الأربع، ولا سيَّما الكافي، للكليني(٣٢٩هـ/٩٤٠م)؛ ومَنْ لا يحضره الفقيه، لابن بابويه القمّي(٣٨١هـ/٩٩١م)، المعروف بالشيخ الصدوق؛ وتهذيب الأحكام والاستبصار، للطوسي(٤٦٠هـ/١٠٦٧م)، أنّ المحدِّثين الشيعة غالباً ما يفتخرون بأنّ الأحاديث المرويّة في مصادرهم نقلت من طريق أئمّة معصومين، استقوا هذه المعرفة من الرسول نفسه مباشرةً، لا من صحابيّ أو تابعيّ[٢].

تجدر الإشارة هاهُنا إلى أنّ الأحاديث المرويّة عن هؤلاء الأئمّة المعصومين الواردة في هذه الكتب موجَّهة إلى القرّاء الشيعة، فيما نجد في الأعمال الجداليّة ضدّ أهل السنّة، التي خطَّت بيد الفضل بن شاذان(٢٦٠هـ/٨٧٣م)، والطبري الشيعي(في مطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)[٣]، مثلاً، أن ثمّة الكثير من الروايات المروية من طريق الصحابة أو التابعين نُظِّمت كيما تقنع القارئ[٤].

لكنّ الروايات الواردة في هذه الكتب أخذت من رواة القرن الثاني الهجري، وتُسبق غالباً بعبارات من قبيل: «ما رويتم»، أو حتّى «روى فلان».

ومن غير الواضح كيف نقلت هذه الروايات من راوٍ إلى آخر؛ كي تصل إلى الكاتب[٥].

وعليه، يتعذَّر علينا أن نعرف الأسانيد التي عن طريقها رُويت هذه الروايات في هذه الكتب.

وكما أشرنا سابقاً، تُنْقَل الروايات في المصادر الموجَّهة إلى القرّاء الشيعة من طريق الأئمّة. وقلَّما تقدّم هذه الكتب روايات من طريق خطّ «النبيّ ـ الصحابيّ ـ

التابع»، كما هو حال كتب السنّة.

وعليه، تبسط هذه الدراسة لأسانيد أهل السنّة من طريق «النبيّ ـ الصحابيّ ـ التابع»، لا من طريق الأئمّة، كما في المصادر الشيعيّة.

نرمي إلى الكشف عن نوع هذه الأحاديث المرويّة (أي إذا ما كانت تروي مناقب أهل البيت[عليهم السلام])، وأين وعلى يد مَنْ أُدخلت هذه الأسانيد ذات الأصل الصحابيّ إلى حلقات الحديث الشيعيّة؟

وعليه، سوف أبحث في ما إذا كان التفاعل الروائيّ ما بين حلقتي الحديث الاثنتين، الشيعية والسنّية، دقيقاً أم لا. وسوف أبدي، تالياً، رأيي حيال أصل ادّعاءات بعض العلماء الشيعة التقليديّين والمعاصرين، القائلة بأنّ الصحابة والتابعين كانوا يضعون أحاديث ضدّ أهل البيت، على الرغم من غياب أيّ دليلٍ يثبت ذلك في المصادر السنّية.

تتبعثر أسانيد الحديث السنّية في كثير من المصادر الشيعية. وانسجاماً مع حدود هذه الدراسة سوف أحصر النقاش بمقارنة فصل «ثواب الأعمال وعقاب والأعمال»، من كتاب المحاسن، لأحمد بن محمد بن خالد البرقي(٢٧٤هـ/٨٨٧م)، الذي عاصر الإمام الحسن العسكري(٢٦٠هـ/٨٦٤م) وفترة الغيبة الصغرى (٢٦٠ ـ ٣٢٩هـ/٨٦٤ ـ ٩٤١م)، وكتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، للشيخ الصدوق.

لقد وقع الاختيار على هذين الكتابين؛ إذ يعرضان للمبحث نفسه، ما يؤول إلى مقارنةٍ يسيرة من حيث الاختلافات في ما بينهما، ومن ثمّ إلى تتبُّع الفترة الزمنيّة ما قبل الغيبة الصغرى وما بعدها.

وفيما عاصر البرقي الإمامين وكذا الغيبة الصغرى فإنّ حياة الشيخ الصدوق العلميّة بكاملها تزامنَتْ والقرن الأوّل من الغيبة الكبرى، ما يتيح لي فرصة بيان ما إذا كان زمن الغيبة آل إلى تغيُّرٍ ما في الأفكار تجاه أسانيد الرواة السنّة.

استشهاد البرقي والصدوق بالأسانيد السنّية في سياق ثواب الأعمال وعقاب الأعمال

كُتب كتاب المحاسن، وهو كتابٌ شيعيّ، على يد البرقي، خلال القرن

الثالث الهجري، وهو يعرض لثواب الأعمال وعقابها.

ويكشف العنوان عن أنّ الكتاب يحتوي على فصولٍ عن ثواب أعمال الإنسان وعقابها. يخصِّص فصل «ثواب الأعمال» من المحاسن مئة وثلاثة وعشرين باباً للثواب[٦]، ويخصِّص فصل «عقاب الأعمال» من الكتاب نفسه سبعين باباً للعقاب[٧]. وعليه، ثمّ ٢٩٥ حديثاً عن المبحثين كلَيْهما[٨].

وبخلاف ذلك، كتب الشيخ الصدوق كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال في مجلَّد منفصل، حيث أورد ثمانمائة وتسعة وثمانين فصلاً عن ثواب الأعمال، ومئة وواحد وثلاثين فصلاً عن عقاب الأعمال. وبلغ مجموع الأحاديث التي أوردها الشيخ الصدوق ألفاً ومئة وثمانية عشر حديثاً. وقد تناول الشيخ الصدوق، مضافاً إلى المباحث التي وردت في كتاب البرقي، مباحث عدّة، مثل: روايات عن ثواب مَنْ قرأ كلَّ سورةٍ من القرآن[٩].

يروي الكتابان، كلاهما، أحاديث من طريق أسانيد أهل البيت، كما يرويان أسانيد سنّية.

ومضافاً إلى ذلك ثمّة مائزٌ جليّ ما بين الكتابين، من حيث استخدام أسانيد أهل السنّة.

ويورد البرقي سبعة أسانيد سنّية فحَسْب[١٠]، فيما يناهز هذا العدد الستّين في كتاب الشيخ الصدوق[١١].

كما روى الشيخ الصدوق حديثين رواهما البرقي قبله.

وعلى الرغم من اختلاف عدد الأحاديث التي رواها العالمين فإنّ أسانيد أهل السنّة، ولا سيَّما تلك التي من طريق «الصحابيّ ـ التابع»، كانت أكثر وروداً في كتاب الشيخ الصدوق.

وقد يُعزى سبب ذلك إلى أنّ الكتابات بعد الغيبة الكبرى اعتمدت أسانيد من طريق أهل السنّة أكثر من زمن ما قبل الغيبة.

وفي المقلب الآخر يعرض كتاب الشيخ الصدوق تنوُّعاً من حيث أسماء الصحابة الذين رُويت عنهم الأحاديث. يتضمّن الكتاب أسانيد لصحابةٍ، مثل: أنس بن مالك، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن عبّاس، وجابر بن عبد الله، وزيد بن

أرقم، وحذيفة، وسهل بن سعد الأنصاري، وأسامة بن زيد، وأمّ سلمة، وعبد الله بن مسعود، وأُبَيّ بن كعب، وصحابة آخرين، فيما يذكر البرقي في كتابه أسماء ثلاثة صحابة فحَسْب(١٢)، حتّى أنّه يورد أحاديث عن سلمان، وأبي برزة، وأبي أيّوب الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عبّاس، وأنس بن مالك فحَسْب في جزأَيْ المحاسن(١٣).

وعليه، من المثير للاهتمام أنّ الشيخ الصدوق يمنح حيِّزاً لأشخاصٍ مثل: أبي هريرة وعائشة، وهما موضع نقدٍ قاسٍ عند الشيعة، مضافاً إلى أشخاص ينظر إليهم التراث الحديثيّ الشيعيّ بقسوةٍ أقلّ(١٤).

ثمّ إنّ هذه الروايات تروي عموماً أحاديث عن آثار الأعمال، لا أحاديث في مدح عليّ أو أهل البيت، التي يتوقَّع أن تُروى عادةً في المصادر الشيعيّة.

وثمّة إشارةٌ في ذلك إلى زيادةٍ لا في الأسانيد السنّية فحَسْب لـ[في المصادر الشيعيّة]، بل كذلك في عدد أسماء الصحابة الواردة بعد الغيبة.

الآن، حَرِيٌّ بنا أن نسأل عن كيفيّة انتقال الروايات من طريق «الصحابيّ ـ التابع» إلى أدبيّات الحديث الشيعيّة. وبعبارةٍ أخرى: كيف، وبأيّ طرق، يمكن لرواية مرويّة على لسان رواة سنّة أن تَرِدَ أو تُروى على يد علماء شيعة يهتمّون أيّما اهتمامٍ بنقل أحاديث من طريق الأئمّة فحَسْب؟

تكشف القراءة في مصادر كتاب الشيخ الصدوق نمطين مختلفين.

أمّا الأوّل فثمّة أسانيد حفظها الرواة الشيعة منذ النصف الثاني من القرن الثاني حتّى غرّة القرن الثالث الهجريّ.

وأمّا الثاني فثمّة أسانيد حفظها بالكامل رواةٌ من أهل السنّة حتّى عصر الصدوق وأساتذته.

وسوف أستعرض هذه الأسانيد في السطور التالية.

١ـ أسانيد حفظها المحدِّثين الشيعة منذ النصف الثاني من القرن الثاني حتّى غرّة القرن الثالث الهجري

ثمّة في كتاب الشيخ الصدوق بعض الأسانيد السنّية المرويّة من طريق الرواة

الشيعة منذ النصف الثاني من القرن الثاني حتّى بداية القرن الثالث الهجريّ. ولعلّ الطريقة المثلى لمعرفة حيثيّة هذا الانتقال بين الفريقين هو دراسة الرواة من طريق مصادر علم الرجال عند السنّة والشيعة على السواء.

صحيحٌ أنّ أدبيّات الرجال السنّية والشيعية، كما سأبيِّن لاحقاً، ما طفقت تقتبس الرواة الأوائل، إلاّ أنّه بعد فترةٍ ما ذُكر بعض الرواة في مصادر الرجال الشيعيّة فحَسْب، لا السنّية. وسوف أسلّط الضوء، تالياً، على هذه الانتقالات، وعلى الرواة الذين جعلوا مثل هذه الانتقالات ممكنةً، وسوف أعمد إلى تحليل مواقف الرجال الذين يُعتَقَد أنّهم مكَّنوا حدوث مثل هذا الانتقال ما بين حلقات الفريقين.

أـ روايات سيف بن عميرة

إنّ الإسناد الأكثر تكراراً (تكرَّر خمس مرّات) في كتاب الشيخ الصدوق من طريق صحابيّ هو إسناد عن «سيف بن عميرة، عن ابنه حسين، عن أخيه عليّ»، أو «عن ابنه عليّ، عن أخيه حسين».

ولهذا الإسناد معنًى بالغ الأهمّية[١٥].

فعلى سبيل المثال: روى الشيخ الصدوق الرواية التالية به: وبهذا الإسناد، عن سيف بن عميرة[١٦]، عن عبد الحميد بن بهرام، عن شمر بن حوشب، عن عمرو بن عنبسة السلمي قال: سمعتُ رسول الله‘ يقول: أيّما رجل قدَّم ثلاثة أولاد لم يبلغوا الحنث، أو امرأة قدَّمت ثلاثة أولاداً [كذا ورد في المصدر]، فهم حجاب يسترونه من النار[١٧].

تُروى هذه الرواية أكثر في كتب الحديث السنّية، لا في المصادر الشيعيّة.

وتُروى، في المصادر السنّية، عن أنس بن مالك، وأبي هريرة، وصحابة آخرين، بعباراتٍ مشابهة.

وتُروى كذلك، كما في كتاب الشيخ الصدوق، عن عمر بن عبسة السلمي.

وفي هذا السياق من الأهمّية بمكانٍ أن نشير إلى الإسناد التالي، الذي يُروى عن عمر بن عبسة[١٨]، ورواه أحمد بن حنبل(٢٤١هـ/٨٥٥م) وعبد بن حميد(٢٤٩هـ/٨٦٣م) كذلك: «[حدَّثنا هاشم]، حدَّثني عبد الحميد (بن بهرام)،

حدَّثني شهر (ابن حوشب)، حدَّثني أبو طَيْبة [أو ظبية][19]، [قال: عن] عمرو بن عبسة السلمي[...]»[20].

روى أحمد بن حنبل هذا الحديث عن عبد الحميد بن بهرام، عن هاشم (بن القاسم)[21]؛ فيما رواه عبد بن حميد، عن أحمد بن يونس[22].

إنّ متن الحديث الذي قدَّمه كلٌّ من الراويين يشابه تماماً الحديث الذي رواه الشيخ الصدوق في كتابه.

والمائز الوحيد الذي يكمن في الإسناد هو أنّ الراوي ما بين عمرو بن عبسة وشهر لم يَرِدْ في كتاب الشيخ الصدوق. ولعلّ ذلك يُعْزى إمّا إلى نسّاخ الكتاب؛ أو سقوط أحد الرواة في إسناد الشيخ الصدوق.

يروي الشيخ الصدوق الحديث عن عبد الحميد بن بهرام، عن سيف بن عميرة، وهو اسم يردَّد دائماً في ثواب الأعمال.

وعليه، فإنّ هذا الراوي يشير، أكثر ما يشير، إلى نقطة انفصال في النقل ما بين السنّة والشيعة.

وسوف نعمد، تالياً، إلى مراجعة سيرة الرواة لتحديد ما إذا كانت الرواية عن عبد الحميد بن بهرام وسيف بن عميرة هي موضع نقل الإسناد من حلقات السنّة إلى الشيعة.

تُصوِّر مصادر علم الرجال السنّية أنّ عبد الحميد بن بهرام هو الراوي الذي يروي عنه شهر بن حوشب.

ومضافاً إلى ذلك، يُروى أنّ ابن بهرام لا يروي عن أحدٍ باستثناء حديث يتيم في الدعاء، أخذه عن عاصم الأحول.

ويشرح ابن حنبل العلاقة ما بين ابن بهرام وشهر كالتالي: «حديثه عن شهر مقارب كان يحفظها كأنّه سورة من القرآن، وهي سبعون حديثاً طوالٌ»[23].

يعدّ عبد الحميد بن بهرام عموماً من الرواة الثقات، على الرغم من النقد الذي يوجَّه إليه من بعض العلماء إثر روايته عن شهر بن حوشب، وهو ممَّنْ عليه تحفُّظ.

فعلى سبيل المثال: ذكر الخطيب البغدادي(٤٦٣هـ/١٠٧٠م) أنْ لا بأس بعبد الحميد بن بهرام، وأنّ المشكلة تكمن في شهر[24]، حتّى أنّه روى كلٌّ من: الترمذي

(٢٧٩هـ/٨٩٢م) وابن ماجة(٢٧٣هـ/٨٧٧م) لعبد الحميد بن بهرام في الكتب الستّة؛ كما روى له البخاري(٢٥٦هـ/٨٦٩م) في كتابه الأدب المفروض[٢٥].

وثمّة جنبة مهمّة في ترجمة عبد الحميد بن بهرام، وهي غياب أيّ معطىً عن علاقته بالشيعة.

وبأيّ الأحوال، يدلّ غياب ذكره تقريباً في علم الرجال عند الشيعة على أنّه من الرواة الذين يُروى لهم في حلقات أهل السنّة فحَسْب[٢٦].

أمّا سيف بن عميرة، الذي يتكرَّر اسمه في أسانيد الشيخ الصدوق، فهو راوٍ يُروى له في علم الرجال عند الفريقين.

يذكر ابن حَجَر(٨٥٢هـ/١٤٤٩م) سيف بن عميرة تحت وسم «تمييز» في التهذيب، راوياً عن الأزدي جرحه(٣٧٤هـ/٩٨٥م) بأنّهم «يتكلَّمون فيه»[٢٧].

وبخلاف ذلك، ذكره ابن حِبّان(٣٥٤هـ/٩٦٥م) في كتاب الثقات، على أنّه «يغرِّب»[٢٨].

فيما يعرِّف ابن حجر نفسه سيفاً على أنّه «صدوقٌ، له أوهام»[٢٩].

وعليه، لا نخلص إلى أيّ دليلٍ على أنّ سيفاً شيعيٌّ، لكنْ تشير بعض المصادر السنّية إلى أنّ أبان بن تغلب، وهو أحد أساتذة سيف، شيعيّ جَلِد[٣٠].

تنظر بعض المصادر الشيعيّة إلى سيف بن عميرة على أنّه من أصحاب [الإمام] الصادق و[الإمام] موسى الكاظم[٣١]. فقد ذكر السيّد الخوئي عن طبقة سيف بن عميرة في الحديث أنه «وقع بهذا العنوان في إسناد كثيرٍ من الروايات تبلغ مائتين [كذا ورد في المصدر] وسبعة وتسعين مورداً»[٣٢].

ويشير ذلك إلى أنّ اسم سيف بن عميرة ورد في كتب الشيعة أكثر من مصادر السنّة[٣٣].

روى النجاشي (٤٥٠هـ / ١٠٤٨م)[٣٤]؛ والطوسي[٣٥]؛ وابن شهرآشوب (٥٨٨هـ / ١١٩٢م)[٣٦]، وآخرون، لسيف على أنّه ثقة.

ويذكر ابن شهرآشوب فحَسْب أنّ سيفاً كان واقفيّاً. ولعلّ ذلك سبب تضعيف الشهيد الثاني له[٣٧].

غير أنّه لا يمكن اعتباره واقفيّاً؛ لأنّه أدرك [الإمام] عليّ الرضا. أضِفْ إلى ذلك

أنّه لا يمكن تضعيف شخص ما لأنّه واقفيٌّ فحَسْب[٣٨].

وبخلاف ذلك، فإنّ الأسانيد التي يرويها الشيخ الصدوق[٣٩]، والنجاشي[٤٠]، والطوسي[٤١]، تشير إلى أنّ لسيف كتاباً، يرويه جماعات من أصحابهم، ما يدلّ على تأثير الرجل وسط حلقات الشيعة.

أمّا مصادر الرجال عند أهل السنّة فقلَّما تشير إلى نجلَيْ سيف بن عميرة: عليّ؛ والحسين.

يقول ابن حَجَر عن الحسين بن سيف [بن عميرة]، في لسان الميزان، ما يلي: ذكره الطوسي في رجال الشيعة، قال: وهو أخو عليّ بن سيف، وكان أبصَرَ من أخيه، وأكثر مشايخ، رحل إلى البصرة والكوفة، وكان يعرف الفقه والحديث. روى عنه عليّ بن الحكم وغيره[٤٢].

وعلى عكس الأدبيّات السابقة التي عرضت للرواة غير الثقات، يخصِّص ابن حَجَر صفحات من لسان الميزان لرواةٍ شيعة لم يَرِدْ لهم ذكرٌ في مصادر السنّة[٤٣].

يصف علم الرجال عند الشيعة عليّ بن سيف على أنّه ثقة[٤٤]. وقد كان من أصحاب [الإمام] عليّ الرضا. ويذكر النجاشي أنّ لعليّ بن سيف كتاباً كبيراً يرويه عن الرجال، ذاكراً إسناده[٤٥].

ومضافاً إلى ذلك، فقد ورد اسمه أكثر من ثلاث وعشرين مرّةً في أسانيد مختلفة. وفي ذلك دليلٌ على حضوره وسط الحلقات الشيعيّة[٤٦].

ويقال: إنّ لأخيه الحسين كتابين اثنين: **أحدهما**: يرويه الحسين، عن أخيه عليّ؛ **والآخر**: يرويه عن الرجال[٤٧].

لكنّ المصادر الشيعيّة لا تأتي على ذكر أنّ الحسين بن سيف كان ثقةً. كما أنّ بعض ما نقله ابن حَجَر عنه ليس له أيُّ أثرٍ في كلام الطوسي، ولعلّ ذلك يعود إمّا إلى اختلاف في مصدر النقل، أو وقوع بعض التغيير أثناء النسخ[٤٨].

وبهذا يتَّضح أنّه لم يكن يُروى عن بعض الرواة قبل عبد الحميد بن بهرام؛ وكانوا يعرفون من طريق الروايات المتداولة في حلقات السنّة فحَسْب.

غير أنّ الحال تبدَّل مع سيف بن عميرة.

وقلَّما تذكر الأدبيّات السنّية، بالطبع، معلوماتٍ عن سيف، على عكس علم

الرجال الشيعيّ الذي يبسط له بإسهابٍ.

ومن ثمّ فإنّ الكتب السنّية تتجاهل نجليه: الحسين؛ وعليّ، كلَّ تجاهلٍ.

وعليه، يمكننا القول: إنّ إسناده انتقل انتقالاً كلّياً إلى حلقة التشيُّع.

انتقل الحديث المرويّ عن «عبد الحميد بن بهرام، عن شهر، عن أبي ظبية، عن عمرو بن عبسة السلمي»، وعادةً ما يروى كذلك عن صحابةٍ آخرين، إلى حلقات الشيعة من طريق سيف بن عميرة؛ جرّاء علاقته بالحلقات السنّية. ومنذ ذلك الحين بدأ المحدِّثون الشيعة كذلك يرْوُون هذا الحديث، ويحفظونه.

وفي الواقع إنّ العالم الذي حفظ هذا الحديث، بعد عليّ والحسين، نجلَيْ سيف، هو أحمد بن محمد بن عيسى(في القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي)، وهو من كبار علماء قم، ولا يزال كتابه الموسوم بكتاب النوادر قيد التداول إلى يومنا هذا.

وعليه ينقل ابن حَجَر عن شهرة ابن عيسى، مضافاً إلى العالم الشيعيّ، التالي: «أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد، العلامة أبو جعفر الأشعري القمّي، شيخ الرافضة بقم، له تصانيف وشهرة، كان [كذا ورد في المصدر] في حدود الثلاث مئة»[٤٩].

حدَّث عن عبد الله بن جعفر الحميري(٣٠٠هـ/٩١٢م)، الذي ورد في إسناد الشيخ الصدوق، أحمد بن محمد بن عيسى، وهو من أبرز علماء قم، وقد كتب عن المباحث التي تميِّز الشيعة، مثل: كتاب الإمامة، وكتاب الغيبة والحيرة، وكتاب التوحيد والبداء[٥٠]. ولا يزال كتاب قرب الإسناد للحميري قيد التداول حتّى يومنا هذا[٥١].

يروي الشيخ الصدوق الحديث، كما ذكرنا في الإسناد سابقاً، عن الحميري، عن أبيه. وقد كان أبو الشيخ الصدوق، وهو عليّ بن الحسين بن موسى القمّي، من أعيان العلماء في مدينة قم آنذاك[٥٢].

وشيئاً فشيئاً أصبحت الأسانيد أعلاه، التي انتقلت إلى الأحاديث الشيعيّة المعتبرة من طريق سيف بن عميرة ونجلَيْه، أكثر انتشاراً وسط العلماء الشيعة؛ بفضل أحمد بن محمد بن عيسى، ومن ثمّ أصبحت أكثر ظهوراً في حلقات الشيعة.

ومنذ ذلك الحين ما برحت هذه الأسانيد أكثر ارتباطاً بعلماء الشيعة.

ويسري ذلك أيضاً على روايات سنّية أخرى انتقلت من طريق إسناد سيف بن عميرة [إلى حلقات الشيعة][٥٣].

ب ـ روايات سليمان بن عمر

ومن بين الروايات التي تتطلَّب قراءةً متمعِّنة من حيث حفظ الأسانيد التي كانت ترتبط قديماً بالرواة السنّة في الحلقات الشيعيّة تلك التي يرويها الشيخ الصدوق «عن الحسين بن سيف، عن سليمان بن عمر[...]»؛ إذ ورد الرجال من طبقة الصحابة والتابعين بأسانيد ثلاثة، وهم:

«[حدَّثني سعد بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد والحسن بن عليّ الكوفي وإبراهيم بن هاشم كلّهم، عن الحسين بن سيف، عن سليمان ابن [كذا ورد في المصدر] عمر، عن مهاجر بن الحسن، عن زيد بن أرقم[...]»[٥٤].

و«عن سليمان بن عمر قال: حدَّثني زيد بن رافع قال: حدَّثني زرّ بن حبيش قال: سمعتُ حذيفة [...]»[٥٥] (الإسناد نفسه).

و«[حدَّثنا سعد بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد (بن عيسى)، عن الحسين ابن [كذا ورد في المصدر] سيف، عن سليمان بن عمر قال :حدَّثني عمران بن عطا قال: حدَّثني عطا، عن ابن عبّاس[...]»[٥٦].

سليمان بن عمر هو الرواي المشترك في هذه الروايات كلّها. وإذا ما بحثنا في علم الرجال عند الشيعة عن الرواة التابعين قبل ابن عمر، وهم: مهاجر بن الحسن، وزيد بن رافعي، وعمران بن أبي عطاء، فلن نجد لهم ذكراً[٥٧].

كما أنّه ما من ترجمة لكلٍّ من: مهاجر بن الحسن، وزيد بن رافع، في علم الرجال عند أهل السنّة[٥٨].

أورد ابن حجر، فحَسْب، اسم مهاجر بن الحسن في إسنادٍ ما، مشيراً إلى أنّه مهاجر الصائغ، المعروف بمهاجر أبي الحسن[٥٩].

وفي حال كان ثمّة خطأ مشابه في هذا الإسناد[٦٠] فإنّ مهاجر أبا الحسن ثقة، وردت أحاديثه في الكتب الستّة، باستثناء كتاب ابن ماجة[٦١]. ونعثر على الأحاديث

التي رويت عن عمران بن أبي عطاء في المصادر السنّية، وثمّة ترجمة له في كتب الرجال[٦٢].

ذكر الطوسي أنّ زرّ بن حبيش كان من أصحاب [الإمام] عليّ، ووردت كثير من أحاديثه في كتب الشيعة، غير أنّ ترجمته نادرة[٦٣].

كما تشير المصادر السنّية إلى زرّ بن حبيش على أنّه راوٍ ثقةٌ، حدَّث بكثير من الأحاديث، وقد روى له كتّاب الكتب الستّة جميعاً[٦٤].

يسري ذلك أيضاً على عطاء بن أبي رباح، وهو راوٍ آخر، قلَّما نعثر على ترجمة له في كتب الشيعة[٦٥]. لكنّه عالم مشهور، كما تشير إليه كتب السنّة[٦٦].

وعليه، بيَّنا إلى الآن أنّ الرواة الذين أتينا على ذكرهم وردوا في كتب الرجال السنّة، فيما إمّا لم يذكروا في كتب الشيعة أو قلَّما ذكروا فيها.

أمّا سليمان بن عمر، وهو الراوي المشترك في الأسانيد الثلاث، فقد ذُكر في كتب الفريقين كلَيْهما. واعتبره كلٌّ من: البرقي والطوسي، أنّه ممَّنْ أدرك [الإمام] جعفر الصادق. غير أنّنا لا نعثر على ترجمة مفصَّلة له في كتب الرجال الشيعيّة. ويعدّ قول ابن الغضائري (القرن ٥هـ/١١م) فيه مهمّاً؛ لفهم شخصيّة سليمان، إذ قال الغضائري عنه: إنّه «كذّاب النخع»، مضعِّفاً إيّاه[٦٧]. كما قال عنه[٦٨]: إنّه «يكذب على الوقت[٦٩]»[٧٠].

يُتَّهم سليمان بن عمر في الأدبيّات السنّية بأنّه كاذب، وأنّه يضع أسانيد لأيِّما حديث، وكذا كان موضع جدال. يصفه، تالياً، علماء مثل: عليّ بن عليّ المدني(٢٣٤هـ/٨٤٨ ـ ٨٤٩م)، ويحيى بن معين(٢٣٣هـ/٨٤٨م)، وأحمد بن حنبل، والبخاري، بأنّه معروفٌ بالكذب، ويُضعِّفونه بشدّةٍ كذلك[٧١].

إلى هنا تتناقل المصادر الشيعيّة والسنّية أقوالاً مشتركةً عن سليمان بن عمر.

وبالطبع، فإنّ عبارتي «كذّاب النخع»[٧٢] أو «كان يكذب مجاوبةً»[٧٣]، للخطيب البغدادي، تشابهان الجَرْح الذي قدَّمه الغضائري.

وعندما سئل سليمان بن عمرو عن الحَيْض روى ثلاثة أسانيد موضوعة: **أحدها**: عن [الإمام] جعفر الصادق، عن أبيه، عن جدّه؛ أي عن أهل البيت، ما يشير إلى أنّ سليمان بن عمر كان ميّالاً إلى مراجع السنّة والشيعة[٧٤]. وتروي المصادر الشيعيّة

لسليمان عن الأئمّة أو عن النبيّ من طريق أسانيد سنّية(٧٥).

يروي سليمان بن عمر في الأسانيد التي راجعتها عن الحسين بن سيف، وهو كما وصفناه مسبقاً أقرب إلى التراث الحديثيّ الشيعيّ. كما ورد أحمد بن محمّد بن عيسى القمّي، والحسن بن عليّ الكوفي، وإبراهيم بن هاشم القمّي، في هذه الطبقة، وهم جميعاً علماء شيعة ثقات(٧٦).

وشيئاً فشيئاً، كما في المبحث السابق، انتقل الإسناد إيّاه إلى الحلقات الشيعيّة من طريق سليمان بن عمر. واحتفظ علماء شيعة معروفون لاحقاً بالأسانيد التي رويت للمرّة الأولى عن الحسين بن سيف.

وعليه، أُدرجت الأحاديث التي كان يرويها الرواة السنّة مذ سليمان بن عمر وسط الأحاديث الشيعيّة المعتبرة، ولكنْ إثر تضعيف سليمان بن عمر في الترجمات السنّية والشيعية، سواء بسواء، يجب وضع قيد «أن لا يكون ابن عمر يروي أحاديثاً وروايات موضوعة».

- يتبع -

الهوامش

(١) نُشرت هذه المقالة في اللغة الإنجليزية في:

B. Kuzudişli, «Sunnī ـ Shīʿī Interactions in Early Period ـThe Transition of the Chains of Ahl al ـ Sunna to the Shīʿa,» Ilahiyat Studies, 6(1) , (2015) , pp. 7 - 45.

(٢) للمزيد، انظر، حسن بن هادي الصدر، نهاية الدراية في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة، للبهائي: ٥١٧، تحرير: ماجد الغرباوي، قم، نشر المشعر، لا تاريخ.

«إنّ جميع أحاديثنا المرويّة في طريقتنا الحقّة من طريق أهل البيت، إلاّ ما ندر من الرواية عن النبيّ، من غير طريق الأئمّة، كما رُوي في آخر الفقيه: الوصيّة لأمير المؤمنين والنصايح، وغير ذلك ممّا يرسله أصحابنا عنه، وإلاّ أحاديثنا في المذهب تنتهي إلى أئمّتنا الاثني عشر، وهم أهل البيت، ينتهون فيها إلى النبيّ؛ فإنّ علومهم مقتبسة من تلك المشكاة، لا من كلّ صحابيّ وتابعيّ». [المترجم].

(٣) في بعض الحالات، وعلى الرغم من أنّ كتاباً ما لم يُكْتَب بهدف الجدال، تستخدم الأسانيد السنّية بمعرض الردّ على أهل السنّة. انظر: الصدوق، الخصال: ٤٩٨، تحرير: عليّ أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرِّسين، ١٩٨٣.

(٤) وعليه، يقول الفضل بن شاذان: إنّ «جميع ما رويناه في كتابنا هذا من رواياتهم [أي أهل السنّة]، وليس لأهل بيت رسول اللهﷺ، ولا لأحدٍ من علماء الشيعة هاهُنا ذكر أو خبر يؤثر». انظر: الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٩٢ ـ ٩٣، تحقيق: جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، دانشگاه تهران، ١٩٨٤.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٩٢ ـ ٩٣، تحقيق وتحرير: جلال الدين الحسيني الأرموي، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٩. [المترجم].

(٥) استخدم الفضل بن شاذان عبارة «حدَّثنا» مرّات ثلاث، مشيراً إلى روايات عن الحميدي، بن أبي شريح، وإسحاق، في الصفحات ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٧٣، تباعاً، في المصدر السابق.

(٦) أبو جعفر أحمد بن محمّد البرقي، كتاب المحاسن ١: ٢١ ـ ٢٥، تحقيق تصحيح وتعليق: جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧٠.

(٧) المصدر السابق ١: ٧٥ ـ ٧٧.

(٨) ورد ١٥٢ حديثاً في «ثواب الأعمال» (المصدر السابق ١: ٧٢)، و١٤٣ حديثاً في «عقاب الأعمال» (المصدر السابق ١: ١٢٥).

(٩) للمزيد انظر: الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ١٣٢ فصاعداً، تحقيق: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٩. (من الآن فصاعداً سوف نشير إلى هذا الكتاب باسم ثواب الأعمال).

(١٠) البرقي، كتاب المحاسن ١: ٣٠، ٥٤، ٦١، ٩٣، ١١٩.

(١١) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٠ (روايتان)، ٢١ (روايتان)، ٢٢ (روايتان)، ٢٤ ـ ٢٥ (ثلاث روايات)، ٢٦، ٣٠، ٣٩، ٤٤ (روايتان)، ٤٥، ٥٤، ٧٣، ٨٠، ٨٩ (روايتان)، ٩٠ (ثلاث روايات)، ٩٣، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤ (أربع روايات)، ١٣٤، ١٤٧، ١٦٨، ١٨٣ (روايتان)، ١٩٦، ٢١٦ (روايتان)، ٢١٧ (روايتان)، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٥ (روايتان)، ٢٧١، ٢٧٤، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٧، ٣٢٨.

(١٢) وهم أبو برزة، وأبو سعيد الخدري، وسلمان. أمّا الأسانيد الأخرى فهي أسانيد مرسلة. انظر: البرقي، كتاب المحاسن ١: ٦١، ١٠٤، ١١٩.

(١٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٣٣، ٤٤١، ٤٨٧، ٥٢٥ فصاعداً.

(١٤) الصدوق، ثواب الأعمال: ٨٠، ١٠١، ٣٢٨.

(١٥) للمزيد عن الروايات انظر: الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٠، ٢٥، ٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣.

(١٦) للمزيد عن توثيق هذا الاسم انظر: العلاّمة ابن المطهَّر جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّي، إيضاح الاشتباه: ١٩٤، تحرير: الشيخ محمّد الحسّون، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٩٩٠. ورد هذا الاسم في كتاب ابن حجر، تقريب التهذيب: ٢٦٢ (تحرير: محمّد عوّامة، لا مكان، دار الرشيد، ١٩٨٦)، كـ «عُميرة». يخالف ذلك عوّاد معروف وشعيب الأرنؤوط، معترضين بأنّ «عَميرة» هو اللفظ

الصحيح. انظر: شعيب الأرنؤوط وعوّاد معروف، تحرير تقريب التهذيب ٢: ١٠١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٧.

(١٧) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ١٩٦، تحقيق: محمد الخرسان، ط٢، قم، منشورات الشريف الرضيّ، ١٣٦٨ هـ.ش. [المترجم].

(١٨) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الصغير ٢: ٢٣٩، بيروت وعمّان، المكتب الإسلاميّ ودار عمّار، ١٩٨٥؛ وانظر: الطبراني، مسند الشاميّين ١: ٢٧٧، تحرير: محمّد عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٩.

(١٩) للمزيد عن ترجمة هذا الاسم انظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب: ٦٥٢.

(٢٠) أحمد بن حنبل، المسند ٣٢: ١٨٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٨؛ وانظر: عبد الحميد بن حميد، منتخب من مسند: ١٢٥، تحقيق: صبحي البدري ومحمود الصعيدي، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٨.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من، أحمد بن حنبل، المسند ٣٢: ١٨٣، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ومحمد رضوان العرقسوسي، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٩. [المترجم].

(٢١) انظر: أحمد بن حنبل، المسند ٣٢: ١٨٥.

وفي الترجمة العربيّة المصدر نفسه: ١٨٣. [المترجم].

(٢٢) عبد الحميد بن حميد، منتخب من مسند: ١٢٥.

(٢٣) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل ٦: ٨، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٥٢. [والصواب الصفحة ٩. المترجم.]؛ أبو حجّاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٦: ١١٤، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٣.

(٢٤) المزّي، تهذيب الكمال ١٦: ٢١٤ فصاعداً.

(٢٥) المصدر السابق: ٤١٣.

(٢٦) يذكر الشيخ عليّ النمازي الشاهرودي أنّ عبد الحميد بن بهرام «وقع في طريق الشيخ الطوسي في أماليه[...]، عن يونس بن بكير، عنه، عن شهر بن حوشب». ولكنْ اعتبر الطوسي أن لا ذكر لابن بهرام في علم الرجال عند الشيعة. انظر: عليّ النمازي الشاهرودي، مستدرك علم الرجال ٤: ٣٧٣، تحقيق: حسن بن عليّ النمازي، طهران، شفق، ١٩٩١.

(٢٧) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤: ٢٦٠، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤: ٢٩٦، الهند، دائرة المعارف النظاميّة، ١٣٢٦. [المترجم].

(٢٨) أبو حاتم محمّد بن حِبّان البستي، كتاب الثقات ٨: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، تحرير: السيّد شرف الدين أحمد، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٥.

(٢٩) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب: ٢٦٢.

(٣٠) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال

١: ٥، تحرير: عليّ محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥.

(٣١) أبو القاسم بن عليّ أكبر الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٩: ٣٨٢، لا مكان، ١٩٩٢.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: أبو القاسم بن عليّ أكبر الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٩: ٣٨٢، النجف، مكتبة الإمام الخوئي الإسلاميّة، لا تاريخ. [المترجم].

(٣٢) المصدر السابق: ٣٨٤.

وكذا في الترجمة العربيّة: ٣٨٤. [المترجم].

(٣٣) المصدر السابق: ٣٨٤.

(٣٤) أبو أحمد بن عليّ النجاشي، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة، المشتهر برجال النجاشي: ١٩٨، تحقيق: موسى الزنجاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٩٩٥، ط٥.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: النجاشي، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة، المشتهر برجال النجاشي: ١٨٦، بيروت، شركة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠١٠، ط١. [المترجم].

وكما يشير الخوئي إنّ «كلمة «ثقة» في عبارة النجاشي غير موجودة في بعض النسخ». غير أنّ بعض العلماء الشيعة ذكروا أنّ لفظ «ثقة» ورد في كتاب النجاشي نفسه. انظر: الخوئي، المعجم ٩: ٣٨٢.

(٣٥) أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ١٤٠، تحقيق: جواد القيّومي، لا مكان، مؤسّسة نشر الفقاهة، ١٩٩٧.

(٣٦) ابن المطهّر الحلّي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٦٠، تحقيق: جواد القيّومي، قم، مؤسّسة نشر الفقاهة، ١٩٩٦؛ الحسن بن عليّ بن داوود الحلّي، رجال ابن داوود: ١٠٨، تحرير: محمّد صادق البحر العلوم، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٩٧٢؛ الخوئي، المعجم ٩: ٣٨٢.

(٣٧) الخوئي، المعجم ٩: ٣٨٣.

(٣٨) المصدر السابق ٩: ٣٨٣، حيث يرى الخوئي أنّ الوقف لا ينافي الوثاقة.

(٣٩) المصدر السابق ٩: ٣٨٣.

(٤٠) رجال النجاشي: ١٨٩.

(٤١) الطوسي، الفهرست: ١٤٠.

(٤٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٣: ١٧٠، تحرير: عبد الفتّاح أبي غدة وسلمان عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، ٢٠٠٢.

(43) Macit Karagözoğlu, Zayif Raviler: Duafâ Literatürü ve Zayif Rivayetler (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfi Yayinlari, 2014) , p. 179.

(٤٤) للمزيد عن عليّ بن سيف انظر: رجال النجاشي: ٢٧٨؛ وابن المطهَّر الحلّي، الخلاصة: ١٨٩؛ وابن داوود الحلّي، الرجال: ١٣٩.

(٤٥) النجاشي، الرجال: ٢٧٨.

وفي الترجمة العربيّة رجال النجاشي: ٢٦٦. [المترجم].

(٤٦) انظر: الخوئي، المعجم ١٣: ٦١.

(٤٧) رجال النجاشي: ٥٦؛ ويذكر الطوسي أحد هذين الكتابين في الفهرست: ١٠٨.

(٤٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٦: ٣٤، تحرير: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣.

(٤٩) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ١: ٥٩٨.

(٥٠) رجال النجاشي: ٢٢٠. وانظر كذلك: الخوئي، المعجم ١٠: ١٥٠.

(٥١) انظر: طبعة قم، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٩٩٣.

(٥٢) رجال النجاشي: ٢٦١.

(٥٣) للمزيد عن ثواب «مَنْ قال لا إله إلاّ الله» انظر: الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٠. وكذلك يذكر الصدوق هذا الحديث في كتاب آخر بعنوان التوحيد: ٢٠. مضافاً إلى ذلك، أشار معمر بن رشيد إلى هذا الحديث في القرن الثاني للهجرة (انظر: أبو عروة معمر بن رشيد البصري، كتاب الجامع ١٠: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ عبد الرزّاق بن حمام الصنعاني، المصنّف، تحرير حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٣). وورد في ما بعد في أمّهات كتب الحديث السنّية (أحمد بن حنبل، المسند ٣: ٣٤٤، ٣٩١؛ صحيح مسلم: ٢٧٩ «إيمان»؛ مسند أبي يعلى الموصلي ٤: ١٨٨، تحرير: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٩٨٤)؛ وانظر كذلك: الطبراني، مسند الشاميّين ٣: ٣٨٤. يبدو أنّ هذه الرواية انتقلت إلى الحلقات الشيعيّة عقب سيف بن عميرة.

(٥٤) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٤.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الصدوق، ثواب الأعمال: ٥. [المترجم].

(٥٥) المصدر السابق: ٢٤ ـ ٢٥.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الصدوق، ثواب الأعمال: ٥. [المترجم].

(٥٦) المصدر السابق: ٢٥.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الصدوق، ثواب الأعمال: ٦. [المترجم].

(٥٧) للمزيد عن مهاجر بن الحسن انظر: النمازي، المستدرك ٨: ٣٧. وللمزيد عن عمران بن أبي عطاء انظر: النمازي، المستدرك ٦: ١٢٠.

(٥٨) أورد ابن عبد البرّ أنّ زيد بن نافع يروي عن نافع، غير أنّنا لا نعثر على هذا الاسم في كتب الرجال. للمزيد انظر: أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ النمري، الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار في ما تضمَّنه الموطّأ من معاني الرأي والآثار ٤: ١٠٧، تحرير: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق، دار قطيبة؛ وحلب، دار الوحي، ١٩٩٣.

(٥٩) ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمّة الأربعة: ٤١٣، تحرير: أكرم الله إمداد الحقّ، بيروت، دار الكتاب العربي، لا تاريخ.

(٦٠) لعلّه ثمّة احتمال لوقوع مثل هكذا خطأ؛ لأنّ مهاجر بن الحسن هو من بين المشايخ الذين حدّث عنهم سليمان بن عمر على حدّ قوله. انظر: أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام ٩: ١٥ ـ ٢٠، بيروت، دار الكتب العلميّة، لا تاريخ.

(٦١) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ١٠: ٢٨٨.

(٦٢) ثمّة جرح وتعديل بحقّ عمران، حيث يصفه ابن حجر على أنّه «صدوق له أوهام». انظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب: ٤٣٠؛ وقد روى كلٌّ من: البخاري (جزء رفع اليدين)؛ ومسلم، أحاديث من طريق عمران. انظر: ابن حجر العسقلاني، التهذيب ٨: ١٢٠.

(٦٣) للمزيد انظر: الخوئي، المعجم ٨: ٢٢٥. وللمزيد عن الأحاديث المرويّة عن بن حبيش والواردة كتب الشيعة انظر: النمازي، المستدرك ٩: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٦٤) المزّي، تهذيب الكمال ٩: ٣٣٧.

(٦٥) الخوئي، المعجم ١٢: ١٥٨. نقل الجواهري أنّ عطاء مجهول. انظر: الجواهري، المفيد من معجم الرجال: ٣٧٤، ط٢، قم، مكتب المحلاّتي، ٢٠٠٣.

(٦٦) وقد قدَّمه الذهبي على أنّه «إمام، شيخ الإسلام، شيخ الحرام». الذهبي، سير من أعلام النبلاء ٥: ٧٨، ط٢، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥.

(٦٧) أبو الحسين أحمد بن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ٦٥، تحرير: محمد رضا حسين الجلالي، قم، دار الحديث، ٢٠٠١.

(٦٨) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ١١٤. وللمقارنة انظر: ابن المطهّر الحلّي، الخلاصة: ٣٥١. يستخدم ابن الغضائري عباراته هذه بحقّ رجال مختلفين. ويعيد الترجمة ذاتها في مواضع مختلفة من كتابه تحت اسم كلّ من: أبي داوود سليمان بن هارون النخعي، وأبي داوود سليمان بن عمرو (عمر) النخعي، وسليمان بن يعقوب النخعي. ويضع الحلّي هذه الأسماء الثلاث تحت اسم واحد، هو سليمان النخعي، فيما ينقل التستري أنّ الثلاثة أسماء مصحَّفة لرجل واحد، هو «سليمان بن عمرو النخعي». انظر: محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٥: ٢٨٧، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٩٩٩.

(٦٩) والصواب أنّه وردت العبارة في كتاب الغضائري «يكذب على الوقف»، لا الوقت. انظر: ابن الغضائري، الرجال: ١١٤. [المترجم].

(٧٠) أورد التستري أنّ قول «يكذب على الوقف» مصحَّف «يكذب على الوقت»، معلِّلاً ذلك برواية عن الخطيب البغدادي ينقل فيها الخبر بالإسناد عينه.

[روى التستري، [...] «هذا نصّ الخطيب، «أخبرنا ابن الفضل، أخبرنا عبد الله بن جعفر، حدَّثنا يعقوب بن سفيان قال: أبو داوود النخعي اسمه سليمان بن عمرو، قدريّ، رجل سوء كذّاب، كان يكذب مجاوبةً»؛ فإنّ معنى قوله: «يكذب مجاوبةً» أنّه يكذب في الجواب فوراً على الوقت». المترجم]. انظر: التستري، قاموس الرجال ٥: ٢٨٨.

(٧١) أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير ٢: ١٣٤، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٤؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ١٥ ـ ٢٠؛ الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢١٨.

(٧٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ١٦.

(٧٣) المصدر السابق ٩: ٢٠.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) للمزيد عن بعض رواياته انظر: الخوئي، المعجم ٩: ٢٨٩.

(٧٦) للمزيد عن أحمد بن محمد بن عيسى انظر: الخوئي، المعجم ٣: ٨٨؛ وللمزيد عن الحسن بن عليّ الكوفي انظر: المصدر السابق ٦: ٤٤ ـ ٤٥، ٧٥؛ وللمزيد عن إبراهيم بن هاشم انظر: الجواهري، المفيد: ١٦.

الاتّجاهات الفقهيّة عند الإماميّة
في القرنين الثاني والثالث الهجريّين

د. أحمد باكتجي(*)
ترجمة: د. نظيرة غلاب

خلاصة

إن إجراء دراسة تامة للنتاج الفقهي الإمامي خلال القرون الأولى يكاد يعدّ ضمن السهل الممتنع؛ وذلك لقلة المصادر والمراجع، بل لشحّ المصادر الموثوقة التي يمكن الاعتماد عليها في مثل هذه الدراسة، وكذا لحجم التحوُّلات المهمة التي عاشها الفقه الإمامي في بنياته الفكرية.

لكنْ يمكن ولوج ساحة هذا البحث من خلال تتبُّع مواضع استعمال الاستدلال الفقهي، وكيفية تعامل الفقهاء مع الأدلة الشرعية التي تكشف بشكلٍ نسبي تمايزاً بين الفقهاء بلحاظ نظرياتهم ومبانيهم الفقهية.

ومما لا شَكَّ فيه أنّ المعرفة العميقة بتاريخ الفقه الإمامي خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام تستلزم البحث في اتجاهات الفقهاء، واختلاف مبانيهم ونظرياتهم.

في هذا المقال نسعى إلى تتبُّع حلقات اجتهاد الفقهاء، والاطلاع على منهج وأسلوب كلّ واحد منهم، وبالتالي تشخيص مبانيهم المختلفة.

ويُلاحَظ بشكلٍ محسوس في هذه الفترة انعقاد حلقات الاجتهاد في وسط الفقهاء. هذه الحلقات الاجتهادية التي ما لبثت أن جُوبهت بتحرُّكات التيار المضاد، الذي بدأت تتصاعد وتيرته، في النصف الأخير من القرن الثالث الهجري، في وسط

(*) أستاذٌ بارز في مجال علوم القرآن والحديث في عدّة جامعات، منها: جامعة الإمام الصادق عليه السلام، وأحد مدوِّني دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى.

المحدِّثين والمتكلِّمين على السواء.

إن البحث في اتجاهات الفقه الإمامي خلال المئة الثانية والثالثة من تاريخ الإسلام تتلاطمه أمواج الصعوبات؛ نظراً للتحوُّلات التي لازمت تشكُّله كعلمٍ مستقلّ؛ ولقلّة المصادر التي تناولت المراحل الأولى من تاريخه.

ومن دون الاستغراق في تعريف الفقه؛ لأنه ليس محلّ بحثنا، لكنْ لتشخيص حدود الموضوع نقول: إن الفقه المقصود هنا بالبحث بشكلٍ مجمل هو كل أشكال البحث في مسائل آداب وأحكام العبادات، المعاملات وتدبير أمور الدولة والرعية، وبعبارةٍ أخرى: الفقه المقصود في هذا المقال هو أعمّ من الفقه الاستدلالي، يعني كل أنواع الفقه التي توسَّعت فيما بعد، والتي تتناسب وما كان موجوداً خلال القرنين الثاني والثالث، ليكون كذلك الفقه الروائي حاضراً في هذا البحث بشكلٍ قويّ، من دون الخلط بين علم الفقه وعلم الحديث؛ كون البحث هنا مقتصرٌ على الفقه الإمامي خلال المئة الثانية والثالثة بشكلٍ مفصَّل وموسَّع، لكنّ الحقيقة أنه في العصر الحاضر الطريق الوحيد للاطّلاع على جوانب النظام الفقهي في تلك الفترة يبقى هو التقريرات والمعلومات التي حملتها الروايات في الكتب الأربعة وباقي المجاميع الحديثية الفقهية الأخرى، وضمن ما بقي من مؤلَّفات تلك الفترة المحدودة وقليلة العدد.

وفي هذه التقريرات غالباً ما نرى أن فتاوى وأحكام الفقهاء يتمّ إرجاعها إلى أئمة أهل البيت‰، ولذا لا يمكن أن تكون الروايات الفقهية مبينة بشكل مباشر لآراء الفقهاء واتجاهاتهم، لكنْ في المسائل التي يلاحظ فيها نقل روايتين أو أكثر مختلفتين عن الأئمّة‰ فإنّ اختيار وانتخاب الرواة الذين قد يكونون ضمناً من الفقهاء الكبار لا يمكن أن نعدّه أمراً اتّفاقياً، بل يمكن أن يكون ناتجاً عن أسلوبٍ نظريّ، وعن تحقيقات وتتبُّعات علمية، وبالتالي إن انتخاب الرواة واختيار البعض دون البعض الآخر يمكن أن يكون مصدراً كاشفاً عن اتجاهات الرواة الفقهاء، فتصبح الاتجاهات المخفية لدى فقهاء تلك الفترة منكشفة من خلال انتخاب رواة كتبهم ودفاترهم الحديثية الفقهية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الروايات، أو بتعبيرٍ أدقّ: التقريرات الفقهية المتبقّية من القرنين الثاني والثالث الهجريين، يمكن تناولها من منظورين مختلفين، ولغايتين

مختلفتين:

الأول: المنظور الفقهي، الناظر إلى مسألة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

الثاني: المنظور التاريخي، الناظر إلى تاريخ الفقه، بقصد الاطّلاع على اتّجاهات الفقهاء الذين وقعوا بعنوان رواة في سلسلة أسانيد الفقهاء من أصحاب الكتب الحديثية.

وفي المنظور الأول ـ أي المنظور الفقهي ـ ينصبّ البحث الأوّلي على الرواة، حيث يكون علم نقد الرجال أداته الأولى، حتى يتمكّن من تعيين قيمة سند الحديث، ومدى صدوره أو عدم صدوره عن المعصومعليه السلام. فيكون الهدف الأصلي والموضوعي في هذا المبحث هو كشف الحكم الفقهي على لسان المعصومعليه السلام. أما ما يتمّ خلاله من بحثٍ عن الرواة فهو بحثٌ فرعي وثانوي، وعلى سبيل الطريقية.

وفي المنظور الثاني، الذي يبحث فيه عن هذا الفقه من وجهة نظر تاريخية، لا يكون الهدف هو الحجّية في مقام استنباط الأحكام، بل الهدف من هذا البحث ضمن ثنايا التقريرات الفقهية هو كشف الاتجاهات المختلفة للفقهاء في تلك الحقبة من تاريخ الفقه الإمامي. ثم إن الأسلوب المتَّبع في البحث لا يكون على شاكلة الأساليب المعهودة في البحث الفقهي، بل أسلوبه هو نفسه السائد والمعمول به في التقريرات والمعلومات التاريخية. والنتيجة التي يتوصل لها هي كذلك على نفس منوال طريقة الاستنتاجات التاريخية.

الفقه الإمامي والمسار العام لتدوين الفقه

رغم أن الفقه الإمامي ظلّ شرحه وتفصيله خلال فترة المئة الثانية والنصف الأول من المئة الثالثة متوقِّفاً في أساسه على أئمّة أهل البيتعليهم السلام بالمدينة، إلاّ أن هذا لا يعني أنه اختصّ بالمدينة، دون غيرها من الأمصار. فقد كان القسم المهمّ والكبير من الشيعة وأتباع الأئمةعليهم السلام يستوطنون سواد العراق، وبالأخص الكوفة، ثم إن بُعْد مقامهم عن الأئمةعليهم السلام؛ بلحاظ المكان، وصعوبة اتّصالهم بهم، جعلت الناس يتوجَّهون إلى الفقهاء من أصحاب الأئمةعليهم السلام، ناظرين إليهم بعنوان المرجع الديني الذي يستطيع

من خلال تلمُّذه على الأئمة، ومن خلال ما يحمله من روايات وأحاديث عنهم، الإجابة عن أسئلتهم واستفتاءاتهم الفقهية، وخصوصاً بعد صدور توجيه من الأئمة لهذا الأمر في أكثر من مناسبة[1].

ولكون القسم الكبير من مسيرة الفقه الإمامي ومراحل تدوينه قد جَرَتْ في العراق فإن محاولة قراءة في اتجاهاته الداخلية لا يمكن أن تتمّ بشكلٍ صحيح ما لم يؤخذ بعين الاعتبار المسار الفقهي الموازي له في المحيط الفقهي العام الذي كان في المنطقة. ولكي تتمّ مقارنة الفقه الإمامي بغيره من أشكال الفقه الأخرى المتواجدة في منطقة العراق في تلك الفترة من عمر الزمن نشير إلى نقطةٍ لها أهمّية خاصة هنا، وهي أن علم الفقه؛ باعتباره مجموعة من القواعد، رغم الاختلاف الواسع في مجال الأحكام والفتاوى بين المذاهب، ظلّت توحِّده، أو في الحدّ الأدنى تجمعه، لغةٌ مشتركة، وهي التي يمكن تسميتها باللسان التخاطبي الفقهي، حيث تعتبرها المذاهب المختلفة عنصراً إجرائياً لا يمكن فصله عن الفقه.

ففي النظرة الكلية لعلم الفقه ومسيرة تأسيسه وأخذه شكله الخاص به لا بُدَّ من التذكير أن عدّة عناصر، نظير: طرح المباحث الفقهية وتوسُّع مجالاتها، منهج البحث وأسلوب تدوين المسائل الفقهية، وسبك تصنيف الكتب، وتبويبها بحَسَب الأبواب الفقهية، وأخيراً التعاريف والاصطلاحات الفقهية، كل هذا كان يتمّ في إطار «بين المذاهب»، حيث يبدو واضحاً تأثير الاتجاهات والتوجُّهات المذهبية والفرقية في ذلك كلّه. وفي الحقيقة لا يمكن إجراء مقارنة لكلّ هذه العناصر إلاّ إذا كانت بشكلٍ مجمل مجموعة من المصطلحات والمباني في التحليل تتمّ على مستوىً واحد بين المذاهب الفقهية المختلفة، والتي تتمّ في بنيتها بلحاظ اللفظ والقواعد الفقهية ضمن لسانٍ تخاطبي واحد داخل تلك المذاهب؛ بحيث إنه حتّى إذا طرح أحد المذاهب مطلباً من المطالب، ولم يكن مقبولاً أو مرحَّباً به لدى المذهب الآخر، أو لم يكن موضع تصديق (حجّة) لديه، فإن تلك اللغة المشتركة واللسان التخاطبي الفقهي المشترك تُمَكِّن في الحدّ الأدنى من فهم وإدراك ذلك المطلب.

بعد هذه المقدّمة، وبعنوان نظرة عامة عن تاريخ الفقه بالعراق، لا بُدَّ من التذكير بأن الفقه في العراق في العقود الأخيرة من القرن الهجري الأول قد انتقل من

مرحلة الفقه البدوي والأوائلي إلى مرحلة الفقه المدوَّن، ثم إلى مرحلة أعمق وأشد تعقيداً. والواقع أن الفقه في العراق، وبشكلٍ خاص في الكوفة، إلى أواسط المئة الثانية، كان قد قطع عدّة مراحل. فقد طوى وراءه مرحلة الفقه الابتدائي أو البدوي، ثم مرحلة الفقه التقديري، وانتقل بعدها إلى الفقه المدوَّن، ليقطع كلّ تلك المراحل ويطويها واحدةً بعد أخرى. وكانت نظرته العامة «للاجتهاد بالرأي» تمهِّد له الطريق في الانتقال من مرحلةٍ إلى أخرى.

وكان تلامذة ابن مسعود؛ باعتباره راعي الرعيل الأول لهذا المنحى في الفقه بالكوفة، يرَوْن الاجتهاد بالرأي في مساحةٍ محدَّدة، أي في المستحدثات والمستجدّات فقط. وقد ظهرت إلى جانبهم مجموعةٌ أخرى كانت وراء إيجاد الجواب للأسئلة الافتراضية والمقدّرة، وتتمثَّل هذه المجموعة في ما عرف بـ «أصحاب الرأي»، والتي طرحت نفسها في أواخر القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني كطرفٍ مقابل لأصحاب السنّة، أو ما عُرف بأصحاب النصّ[٢].

لقد كانت الظروف التاريخية والاجتماعية مانعاً أمام توسُّع وانتشار اتجاه منهج الرأي في المحافل الفقهية خلال المئة الهجرية الأولى، إلاّ أنهم في العقود الأولى من القرن الثاني تمكَّنوا من أن تكون لهم القدرة والقوّة الأولى الحاضرة في الوسط الفقهي، ليصبحوا فقهاء العراق بامتياز[٣].

التحليل الأوّلي لهذا الوضع يظهر أن دخول الاجتهاد بالرأي إلى المرحلة الجديدة هو مَنْ جَعل التقدُّم والغَلَبة لأصحاب الرأي على أصحاب النصّ وأهل الحديث، ولم يكن ذلك بسبب أقلّية الطرف الأخير أو ضعف تواجده العددي في ساحة الفقه، بل كان نتيجة التحوُّل في منهج الاجتهاد، وإيجاد تحوُّل في أسلوبه ومبانيه بالكوفة.

في بداية مرحلة تدوين الفقه بالكوفة أُعطيت مكانةٌ خاصة لأبي حنيفة، لكنْ تصدَّر ابن أبي ليلى قائمة الأوائل. فقد أعطى للفقه دفعة قوة؛ إذ نفخ فيه روح الاجتهاد بالرأي بشكلٍ كبير. لكنّ هذا الاتجاه سرعان ما واجه في نفس المئة الثانية من التاريخ الهجري معارضةً قوية من طرف مجموعات مختلفة، منها: الإمامية؛ والشافعية؛ وفقهاء «أصحاب الحديث»؛ وكذا علماء المعتزلة؛ و...، حيث تحركوا بأدوات مختلفة في نقد أسس الاجتهاد بالرأي، ودحض مرتكزاته.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إلى جانب الإمامية، حيث تختصّ هذه المقالة في دراسة اتجاهاتهم في الفقه في تلك الفترة، نجد أن الشافعية كانت تعمل على تضعيف الرأي، وترفع من مقام العمل بالقياس. وكذلك المعتزلة كانوا يطرحون العمل بالعقل السليم بما له من الحجِّية في مقدّمات الرأي والقياس. لنعلم بذلك أن كلّ واحد من تلك المجموعات الفقهائية المتواجدة في تلك الفترة كانت تسعى إلى إيجاد طريقة في الاجتهاد، ونظاماً متفرِّداً في الفقه. لكن أهل الحديث في الكوفة، على رغم انتقادهم شديد اللهجة للرأي ومنهج أصحاب الرأي، لم يكونوا يعترضون مبدئياً على أصل الاجتهاد بالرأي، وكانوا يرَوْن القياس واحداً من أساليب الاجتهاد(٤).

إن سعي فقهاء أصحاب الرأي في تدوين الفقه وآلياته في الاجتهاد في النصف الثاني من المئة الثانية الهجرية كان عاملاً وعنصراً مهمّاً في تقوية مكانتهم في العراق خاصة. وفي المقابل مكَّنهم من تضعيف قدرة أصحاب الحديث والمخالفين لهم. وهذا الوضع أوجد حالةً خاصة بين الفقهاء، بحيث إن أصحاب الحديث، ورغم مخالفتهم الشديدة لأصحاب الرأي، كانوا ينعطفون إلى مدوَّناتهم في الفقه ومدوَّناتهم في الاجتهاد.

وهروباً من مفردات الرأي وأدبياته، التي توسَّع استعمالها بشكلٍ كبير في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، رفع في المقابل شعار أصحاب الحديث في العراق وفي باقي أمصار العالم الإسلامي. وهذا الوضع كان سبباً في بروز اتجاه جديد في وسط فقه أصحاب الحديث يختلف تماماً عن مسلكيّاتهم، حيث بدا التشبُّث أكثر بالآثار والسنن، والابتعاد عن القياس والرأي، إلاّ في مواطن الضرورة، كما لوحظ فيه التشديد على الاحتياط، وترك المسائل التقديرية(٥).

في العقود الأولى من المئة الثانية للهجرة برز بين أصحاب الأئمة عليهم السلام علماء شيعة، نظير: جابر بن يزيد الجعفي، وأبان بن تغلب، في المحيط الفقهي في العراق، كعلماء وفقهاء مبرَّزين. تظهر مكانة هؤلاء الفقهاء في تشكيلهم لحلقات التعليم والتعلُّم، بحيث لم يجِدْ عامّة فقهاء العراق بُدّاً من المشاركة والانضمام إليها. ومن جملة أساتذة هؤلاء الفقهاء الشيعة نذكر الحكم بن عتيبة، خليفة الشعبي، ومن تلامذتهم: شعبة الحجّاج، وشريك النخعي(٦).

والمثير في الأمر، حَسْب ما نقلته المصادر الرجالية غير الشيعية، أن شريك النخعي تعلّم آلاف المسائل الفقهية عن جابر، ودوَّنها في دفاتره[٧]. بينما ذكر النجاشي أن ما رُوي ونقل عن جابر الجعفي في باب الحلال والحرام في كتب الإمامية قليل جدّاً[٨].

وتجدر الإشارة إلى أن الفهرست الذي دوَّنه اليعقوبي عن مشاهير أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي قد أورد اسم جابر بن يزيد الجعفي ضمن الفقهاء الكبار، أمثال: ربيعة الرأي؛ ابن جريج؛ ابن أبي ليلى؛ والأوزاعي[٩].

وحول قيمة فقاهة أبان بن تغلب يكفي ذكر ما أوردته مصادر الكافي أن الإمام الباقر‰ كان قد أمره أن يجلس للإفتاء بالمسجد النبوي في المدينة المنورة[١٠].

إن وجود هذه المكانة الخاصة والدَّوْر الكبير لهؤلاء الفقهاء الشيعة في بداية المئة الثانية يكشف فعلاً عن حقيقة تاريخية تكمن في أن فقهاء الإمامية، وبالذات في عصر الإمام الصادق‰(١١٤ ـ ١٤٨هـ)، وتحت رعايته الخاصة، قد توسَّعت مساحاته، ودخل مرحلة التدوين بشكلٍ أوسع. ويمكن فعلاً الحديث في هذه الفترة عن مناهج واتجاهات فقهية لدى فقهاء الإمامية، وخاصّة في محيط الكوفة، واعتبارها مسألةً طرحَتْ نفسها بجِدّيةٍ وبامتيازٍ خاصّ.

عرضٌ للمدارس والاتجاهات

رغم الضعف والنقائص التي يعاني منها البحث الدقيق حول التوجُّهات والاتجاهات التي ظهرت في مجالات الفقه الإمامي إبان المئات الأولى، لكنّ هذا لا يمنع من الوصول الإجمالي إلى ذلك، من خلال تتبُّع استعمال الأدلة الفقهية المختلفة، وطريقة الاستفادة منها من قِبَل فقهاء الإمامية. ففي المئة الثانية يمكن تشخيص وتمييز عدّة توجُّهات في الفقه، ففكرة التحليل للمتون؛ واستعمال مصادر أخرى، تدل على تواجد تيارات متعدِّدة في الوسط الفقهي الإمامي:

التيار الأوّل: المتكلِّمون، يتصدَّرهم جيلٌ متميِّز، تمثَّل في هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن.

وفي التيار الثاني تطلّ علينا شخصيات علمائية وفقهاء، أمثال: هشام بن سالم،

وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، الذين شكَّلوا الحلقة الأولى بالكوفة[11].

وفي التيار الثالث شخصياتٌ مثل: زرارة بن أعين، وبعده عبد الله بن بُكَيْر.

وإلى جانب هذه التيارات والتوجُّهات الفقهية وجدت بعض حلقات الدرس المحدودة، كحلقة محمد بن مسلم الثقفي؛ وحلقة أبي بصير الأسدي.

هذه الفصائل، أو بلغةٍ لا تخلو من المسامحة «أهل الاجتهاد» أو «أهل الاستنباط»، كانت قد تابعت نشاطها وفعالياتها إلى أواسط المئة الهجرية الثالثة. لكنْ في مقابلهم كان ينشط الجناح المعارض بشدّة للرأي في محافل الفقه الإمامي، والذي كان يقوم على مبدأ لكل قضية أو مسألة حكمٌ في روايات المعصومين عليهم السلام، وكلُّ اجتهاد خارج هذه الدائرة هو باطلٌ ومرفوض.

وهذا التقابل ظاهرٌ بشكل واضح في المتبقّي من الآثار الإمامية القديمة. لكن بحَسَب ظاهر ما حملته تلك المصادر أنّ تيار الوقوف عند الأخبار كان هو الغالب، بالمقارنة مع اتجاه الاجتهاد، وهو الوضع الذي نستقرئه من حجم تقريرات المحدِّثين والكلاميّين بشكلٍ مشترك.

استمرّ اتجاه الأخباريين في الصدارة إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وكانت له الغلبة على مستوى كلّ محافل الفقه الإمامي، ودام على نفس الحال إلى المئة الرابعة.

غلبة هذا الاتجاه في الفترات المذكورة، ومخالفتهم لمباني فقهاء الاتّجاه الآخر، لم تكن مانعاً أمامهم في الاستفادة من كبار فقهائه، نظير: هشام بن سالم، هشام بن الحكم، زرارة بن أعين، محمد بن مسلم، وأبي بصير، في ما روَوْه ونقلوه عن الأئمة عليهم السلام؛ نظراً لأنهم على اعتدال في هذه الفترات، بحيث لم يكونوا يرَوْن تلازماً بين ما رواه هؤلاء الفقهاء وبين اتجاهاتهم في الاجتهاد، حتّى ظهر في كتبهم الجمع بين مختلف الاتجاهات، بل إنهم روَوْا عن الفِرَق المختلفة، كالفطحية، والواقفية.

لكنْ رغم وجود هذا الاتجاه الأخباري المعتدل، الذي عمل على تأييد روايات وأخبار هؤلاء الرجالات المتقدِّم ذكرُهم، نجد في المئة الثالثة ظهور شخصيات أخبارية متطرِّفة، لم تغفل عن ذكر مخالفتها لتيار «الاجتهاد»، ولم تتوانَ في إظهار تلك

الاختلافات، وتدوينها، لدرجة أصبحت المعيار والملاك في القبول أو عدم القبول. والشاهد الحي على هذا التوجُّه في جناح الأخباريين عناوين آثار سعد بن عبد الله الأشعري، حيث ما فتئ يذكر مواجهته لاختلافات السابقين. ولعلّ منها رسالة عليّ بن إبراهيم المعنونة بـ «رسالة في معنى هشام ويونس»[١٢]، والتي عمل فيها على تأييد اجتهادات هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن[١٣]، التي يحتمل أن تكون ردّاً على كتاب معاصره سعد بن عبد الله، والذي كان تحت عنوان «مثالب هشام ويونس»[١٤]. لكنّ سعد بن عبد الله لم يقبل كلام عليّ بن ابراهيم في ردّه، وعمد إلى كتابة ردّ مستقلّ[١٥] على الردّ الأخير، ينتقد فيه آراء إبراهيم حول هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن. وفي ظلّ كتابات عليّ بن ابراهيم وسعد بن عبد الله لا بُدَّ من ذكر كتاب عبد الله بن جعفر الحميري، وكان معاصراً لهما، حيث صنَّف كتابه «ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم في القياس... والحديثين المختلفين»[١٦]. والشاهد عندنا هنا في ذكر هذا الكتاب الأخير أنه يكشف عن اختلاف الاتجاهات والتوجُّهات في الفقه في الوسط الإمامي. وأخيراً لا بُدَّ من ملاحظة قصّة الفضل بن شاذان حول أحمد بن محمد بن عيسى، وكان من الفقهاء الأخباريين في قم، حيث كانت له سقطاتٌ كبيرة في حقّ يونس بن عبد الرحمن، أعلن التوبة عنها[١٧].

إلى جانب الاتجاه الأخباري الغالب كانت بقايا الاتّجاه السابق «أهل الاجتهاد» تنشط في مساحاتها على نطاق محدودٍ، ومن جملتهم: أصحاب فكر هشام بن الحكم في المئة الثالثة، مع وجود تقارب بينهم وبين جناح الأخباريين الغالب، لكنْ متميِّزون عنهم نسبيّاً.

وكذلك كان أصحاب فضل بن شاذان[١٨].

وكذلك أتباع جناح آل أعين، والذين كانوا يسمَّوْن «الزرارية»، استطاعوا؛ بانضمامهم إلى «العمارية» (أتباع عمار الساباطي)، أن يؤسِّسوا المدرسة الإمامية الفطحية[١٩]. لكنّ تشخيص حدّ التمايز بين فطحية القرن الثالث في أسلوبها ومنهجها الفقهي عن الاتجاه الأخباري في مدرسة الفطحية مسألة تستلزم بحثاً مستقلاً خارجاً عن حدود هذه المقالة.

وفي الأخير لا بُدَّ من ذكر حلقة أبي عيسى الورّاق، وخلفه ابن الراوندي، والتي

كانت بمثابة الاتجاه البرزخي بين الإمامية والمعتزلة، وكان لها دورٌ كبير في إدخال مباحث فقهية مختلفة إلى ساحة الفقه الإمامي.

وإلى جانب تلك الاتجاهات الفقهية والتيارات العلمائية ظهرت بعض الاعتقادات الكلامية، وبالخصوص في مبحثي التوحيد والإمامة، كان الغرض منها تعميق مواضع الاختلاف، وتعديل كفّة هذا التيار على حساب التيار الآخر. لكنّ ما يهمّنا هنا بعنوان التمايز في الاتجاهات بين كلّ تلك الفصائل هو المنهج والأسلوب الفقهي، وبالخصوص ما يرتبط بمسألة نقد الحديث والاجتهاد بالرأي، وهما النقطتان اللتان كانت لهما حساسية خاصة في محافل الفقه الإمامي، وحتى لدى بعض المذاهب الأخرى، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريّين.

وقبل تفصيل الكلام في المسألتين السابقتين لا بُدَّ من القول: إن الفقه عند المدرسة الإمامية قائمٌ بشكلٍ عامّ على استنباط الأحكام الشرعية من طريق القرآن والحديث النبويّ وروايات الأئمة، التي كانت تحمل أحكاماً وفتاوى للعديد من المستحدثات. لذلك كانت مباحث نقد الحديث والاجتهاد في الكثير من الموارد ثانوية، وأتت متأخِّرةً، مقارنةً بنظيراتها لدى الاتجاهات المخالفة.

اختلاف الطرق في نقد الحديث

في بداية هذا المبحث لا بُدَّ من ذكر ظهور الاختلافات في المئة الأولى في نقل سنّة النبيّ الأكرم وأحاديثه في عصر الصحابة، حيث استدعت الضرورة بحث أسباب هذا التعارض، وبيان الطرق الصحيحة في التعامل مع هذه الأحاديث، مما أوجد حالة واسعة في بحث هذا الموضوع في عصر التابعين[٢٠].

وفي فترة الانتقال من المئة الأولى إلى الثانية؛ ولغرض التوصُّل إلى طرق صحيحة في التعامل مع الأحاديث المتعارضة، اعتمدت في وسط أصحاب الحديث طرق الجمع بين كلّ تلك الأحاديث.

وكمثال على ذلك نذكر أن ابن سيرين؛ سعياً للجمع بين حديثين، من خلال اختيار طريق الاحتياط، طرح ما أسماه ترجيح الأحوط، واعتبر العمل بالحديث الآخر جائزاً[٢١].

وفي الاستشهادات الروائية لأصحاب الرأي، ومن دون التشديد على مسألة الجمع بين الأحاديث المتعارضة، طرح ما يعبِّرون عنه بترجيح السنّة الثابتة على السنّة غير الثابتة في مواضع التعارض(٢٢).

وعدم تركيزهم على مسألة الجمع بين الأحاديث المتعارضة كان سبباً في عدّهم العديد من الأحاديث المنسوبة إلى النبي الأكرمﷺ غير معتبرة(٢٣).

ودوَّن الشافعي في أواخر هذه المئة طرقاً في الجمع بين الحديثين المتعارضين(٢٤)، حيث عمل على تبويب وترتيب الأحاديث المتعارضة، تحت عناوين: الناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفسِّر، كما تحدَّث عن طرق للترجيح بين حديثين متعارضين(٢٥).

وفي هذه الفترة انبرى مجموعةٌ من علماء المعتزلة، كإبراهيم النظّام، للهجوم على مجموعةٍ من ناقلي الحديث، وعدّ الكثير ممّا نقلوه من الأحاديث موضوعة ومجعولة(٢٦).

أما في وسط الإمامية فلا بُدَّ أوّلاً من التذكير بمجموعة من الطرق والمناهج في التعامل مع الأحاديث المتعارضة، أو الجمع أو الترجيح بينها، والتي نقلت عن كلٍّ من الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم ثمّ الإمام الرضاعليهم السلام خلال القرن الثالث الهجري(٢٧).

وتجدر الإشارة إلى أنه في النصف الثاني للمئة الثانية ظهرت اختلافات بين الفقهاء وذوي الاختصاص حول كيفية التعامل مع الأحاديث المروية عن الإمامين الباقر والصادقعليهما السلام، وكيفية معالجة الاختلاف الظاهر بينها، حتّى تحوَّلت إلى موضوع هامّ في محافل الحديث عند الإمامية(٢٨). ومنذ هذه الفترة سوف نرى عملياً إيجاد قسم من المباحث يتناول فيها بشكلٍ خاصّ مسألة اختلاف الحديث عند الإمامية.

وكيفما كان الحال فإنّ اختلاف الحديث بكلّ أشكاله، ومن كل جوانبه، شكّل في تلك الفترة مادّة دسمة أمام البحث والنقاش بين الفقهاء وعلماء الإمامية، وسجل عندهم الموضوع الأول بامتيازٍ. يظهر لنا ذلك بشكلٍ واضح من عدّة معطيات تاريخية، أهمّها: عنوان مجموعة من الكتب التي صنِّفت في تلك الفترة، ونقصد بالذات كتاب الحميري، الذي حمل عنوان «ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم ول‍في]... الحديثين المختلفين»(٢٩)، حيث يؤشِّر إلى وجود اختلاف في طرق التعامل مع

الأحاديث المختلفة، واختلاف شكل التعاطي معها ضمن منظومة الحديث بين هذين العلمين الإماميّين هشام بن الحكم وهشام بن سالم. وكذلك ما عدّ ضمن آثار هشام ابن الحكم كتابه «الأخبار»، الذي على الظاهر كان في نقد الروايات[٣٠].

وحول أسلوب وطرق هشام بن الحكم ومَنْ كان على مبناه في معالجة الأخبار المختلفة نشير إلى كتاب «اختلاف الحديث»، لمصنِّفه يونس بن عبد الرحمن[٣١]. هذا المصنَّف الذي لم يبقَ من أثره حالياً سوى مجموعة من الروايات المرويّة عن يونس بن عبد الرحمن، والمتناثرة في كتب الحديث، والتي قد تكون في الأصل مأخوذة عن هذا الكتاب[٣٢].

وعلى أيّ حال فإن هذا المتبقّي من هذا الكتاب، والذي يشكّل معطىً واقعياً، كشف لنا جزءاً هامّاً من نظريات ومباني هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، بحيث نستطيع وفقاً لذلك اعتبارهما ضمن نقّاد الحديث، وهما اللذان لم يكن همُّهما جمع الحديث بقدر ما كان نظرهما منصبّاً على أصل قبول الأحاديث والأخبار. وما طرحاه من طرق وأساليب تكشف عن تشدُّدهما في قبول الحديث. فقد كان هشام بن الحكم يتشدَّد في الأخبار المرويّة عن أئمة أهل البيت‰، واعتبر العديد منها دخيلةً ومجعولة. وكان يونس بن عبد الرحمن على نفس المسلك، فقد كان يعمل بالاحتياط، وظهر تشدُّده هذا في إنكاره لصحّة صدور الكثير من الأخبار الواردة في المصادرة القديمة[٣٣].

والنتيجة الصحيحة لمثل هذا النوع من التفكير حول الروايات والرواة لها سنخية تامّة مع مجال نقد الرجال الشيوخ. وكان أوّل مَنْ بدأ هذا الأسلوب في وسط الإمامية أشخاص مثل: عليّ بن فضّال (الذي كان قريباً جدّاً في قسم مهمّ من مباحث الأصول من مدرسة هشام بن الحكم)، الفضل بن شاذان، وتلميذه محمد بن مسعود العياشي.

ومن المباحث المهمّة في مبحث نقد الرجال، التي استوفَتْ طرحها مدرسة هشام بن الحكم، مسألة ضرورة عرض الحديث على القرآن.

والذي يمكن قوله: إنه على المستوى النظري يكاد يكون أصلاً متفقاً عليه بين جميع المذاهب الإسلامية، لكنْ حين يتعلَّق الأمر بالروايات الفقهية فإنّ هذا الأصل في طرق استعماله وطرق معالجة الأحاديث المختلفة على أساسه يأخذ طابعاً

وشكلاً، ويخضع لتفسيرات مختلفة.

وفي هذا الخصوص، ووفقاً لما كشفه المتبقّي من آثار هشام بن الحكم، ومَنْ هم على مسلكه، حول منهجه وأسلوبه في نقد الحديث، تبيَّن أنه كان يشترط ضرورة موافقة الحديث ظاهر القرآن الكريم كأصلٍ أساسي، وكل حديث لم يستوفِ هذا الشرط يطرح جانباً[٣٤].

ويُلاحَظ تواجد هذا المبنى في نقد الحديث، والتأكيد على أصل موافقة الحديث لظاهر القرآن، في ما نقل عن زرارة بن آل أعين ومحمد بن مسلم.

تناقلت الكتب خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري متناً قصيراً في طرق الترجيح بين الأحاديث المتعارضة، روايةً عن العالم الواقفي داوود بن حصين، عن عمر بن حنظلة. وقد أصبح مضمون هذا المتن بعد ذلك بمثابة القاعدة (القانون) الحاكمة عند العديد من الفقهاء.

هذا المتن الذي عُدَّ في زمانه مرتكزاً كان على المستوى النظري جامعاً لمنهج القدامى وآرائهم في معالجة الأحاديث المتعارضة، وفي نفس الوقت يتناغم وأصول طريقة الأخباريين وأهل الحديث. ونظراً لما كان عليه أهل الحديث من موقع المتفوّق والحاكم خلال القرن الثالث فقد كان هذا سبباً كافياً في دعم هذا القاعدة، بحيث لاقَتْ قبولاً شبه تامّ، وأصبحت الأساس المعمول به في معالجة تعارض الأحاديث، من دون معارضٍ[٣٥].

والواقع أن من بين رجالات جناح الأخباريين الذين تأثَّروا بمباني مدرسة هشام بن سالم، وصالحوا منهج هشام بن الحكم، شخصيّتان بارزتان، كان لهما القسط الأكبر في الترويج لهذا الحديث، ونقله، على رغم ما يبدو من أن عموم سلسلة شيوخه في المجاميع الحديثية من طريق محمد بن عيسى بن عبيد، منتهياً إلى صفوان بن يحيى (الاستثناء الوحيد كان في قطعة من الحديث، والتي كانت برواية حسن بن موسى الخشّاب، عن البزنطي، عن داوود بن حصين)[٣٦]، الذي كان من الرواة الكبار، ومن زعماء الفطحية، حيث يمكننا بكلّ بساطة ضمّ اسمه إلى أصحاب هشام بن سالم. وأما محمد بن عيسى فكان من أقارب يونس بن عبد الرحمن وتلميذه، حيث كان الفضل بن شاذان من جناح هشام بن الحكم يعظّمه ويجلّله[٣٧]، وفي الواقع هو

واحد من الرجالات البارزين، الذين استطاعوا الجمع بين طريقتي الهشامَيْن على رأس المئة الثالثة.

ومن الرجال البارزين في أسلوب ومنهج الربط بين طريقتي الهشامين نذكر ابن أبي عمير، الفقيه والمحدِّث الكبير، فقد روى رواية معادلة لمضمون رواية عمر بن حنظلة[٣٨]. وذكرت الفهارس كتاباً له تحت عنوان اختلاف الحديث[٣٩]، والذي يظهر أنه كان في تفسير وتفصيل طرق التعامل مع الحديثين المتعارضين. وللأسف لم يعفُ الزمان لهذا العصر على شيءٍ من هذا الكتاب.

إن الترويج لرواية عمر بن حنظلة في القرن الثالث الهجري بواسطة فطاحلة الحديث، أمثال: محمد بن حسين بن أبي الخطاب؛ ومحمد بن عليّ بن محبوب؛ ومحمد بن أحمد بن يحيى؛ ومحمد بن حسن بن شمون، دليلٌ واضح على مقبولية مضمون الرواية، والتأييد لدستور عملها في وسط أصحاب الحديث، في كلٍّ من: العراق وإيران، من خلال مركزَيْهما: الكوفة وقم.

ومن الجدير بالذكر أنه في النصف الأخير من المئة الثالثة لم يخْلُ الجوّ في قم من وجود جناح أخباري متساهل، مثل: أحمد بن أبي عبد الله البرقي (توفي سنة ٢٧٤، وقيل ٢٨٠هـ) أبرز وجوهه. ورغم أنه لم تُشِر المصادر الحديثية إلى أن له كتاباً تحت عنوان اختلاف الحديث[٤٠]، لكنّ القسم المربوط بنقد الحديث ضمن كتاب مصابيح الظلم من مجموعة المحاسن، والتي هي من تصنيفه، تكشف أن البرقي لم يكن يردّ حتّى أغرب الأحاديث، ولم يكن يستحسن عدم قبول الحديث المنقول[٤١]، بل إنه كان يعمل بقاعدة «خذ الحقّ ممَّنْ عنده، ولا تنظر إلى عمله»[٤٢]، التي يرى على أساسها أن مبحث نقد الرجال بحث سلبي، وبدون نتيجة.

وقد تناقلت المصادر الرجالية أن أحمد بن محمد بن عيسى، من كبار علماء قم وصاحب نفوذ، ومن أوائل نقّاد رجال الحديث[٤٣]، كان قد أبعد البرقي عن قم؛ بسبب ما ذيع عنه أنه يتساهل في الحديث بشكلٍ مفرط، رغم أنه قام بعد مدّةٍ بإرجاعه إليها ضمن أسباب لم تصِلْ إلينا تفاصيلها[٤٤].

ولا يمكن عدُّ البرقي الشخصية الوحيدة في هذا الاتجاه، اتجاه التساهل في قبول الحديث، بل هناك شخصيات أخرى في قم، نذكر من بينها محمد بن

يحيى[٤٥]، والذي كثيراً ما يصادفنا اسمه كواحدٍ من الناقلين لرواية عمر بن حنظلة.

الموقف من الاجتهاد بالرأي

في النظرة التاريخية لأوائل الاجتهاد في الفقه لا ينبغي اعتبار عنصر «الرأي» منفصلاً عن الاجتهاد، رغم أن عبارة «الاجتهاد بالرأي» هي عنوانٌ استعمل للدلالة بشكلٍ إجمالي على الأسلوب النظري في الإجابة عن قسمٍ من المسائل الفقهية، الذي تمّ تداوله بشكلٍ واسع في المئة الأولى من التاريخ الهجري، من دون أن يعني آنذاك أن مصطلح «الرأي» شيءٌ آخر، أو بشكلٍ مختصر: «الاجتهاد» عبارةٌ عن تجاوز للأحاديث والسنّة، وقد كان مورد ازدراء في الروايات المنقولة عن الأئمة عليهم السلام[٤٦]؛ لكنّ هذا لا يعني بأيّ وجهٍ نفياً لأساليب الاستنباط، بل لم يكن يعني نفياً مطلقاً لاستعمالات الرأي في الفقه الإمامي في العصور الأولى.

البحث في موضوع انتشار وحدود أساليب الاجتهاد في الفقه الإمامي في القرنين الهجريين الثاني والثالث يبدأ أوّلاً من البحث حول مكانة مدرسة هشام بن الحكم، مع العلم أننا نفتقد إلى مستندات ووثائق حول النظر الشخصي لهشام حول استعمالات الفقيه للقياس. ومعتمدنا الوحيد هو كتاب الحِمْيَري، ونقصد به «كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم و(في) القياس...»[٤٧].

يظهر لنا هذا الكتاب من خلال بعض مواضعه أنه كان بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم في مسألة القياس اختلافٌ بارز، وهذا الاختلاف يمكن أن يكون في حدّ ذاته تفسيراً لرؤيته للقياس.

وحتّى لا يكون هذا الاستنتاج مجرّد احتمال نرى أنه من بين أعلام مدرسة هشام، والذين أتَوْا بعده بعقود، كان يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان نموذجاً للفقهاء ذوي الميول الاجتهادية في الفقه، والعمل بشكلٍ من القياس، كما نسب إليهم ذلك السيد المرتضى[٤٨]. وهنا لا بُدَّ أن نضيف ما ذكره سعد بن عبد الله الأشعري في كتابه «المقالات والفِرَق»، والذي قال فيه: إن يونس بن عبد الرحمن لم يعمل بالقياس وحَسْب، بل نسب العمل به كذلك إلى الأئمّة عليهم السلام[٤٩]. وعلى سبيل المقارنة تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من التفكير ينسجم تماماً وتفكير الفضل بن شاذان

النيشابوري[٥٠]، وما طرحه كذلك ابن جنيد الإسكافي[٥١] خلال القرن الرابع الهجري، حول مصدر علم الأئمّة. وبلحاظ كونهما من القائلين بحجّية القياس فإن هذا الأمر يستدعي التفكير مليّاً في مسألة هذا المنهج الكلامي، وعلاقته باستعمال القياس في الفقه.

وهنا نودّ توضيح مسألة لا تقلّ أهمّية عن سابقتها، حيث إن يونس ـ يُفْهَم هذا ممّا نقل من طريقه من روايات في المجاميع الحديثية ـ لم يكن يرى العمل بالقياس في السنن والأمور التعبُّدية، لكنّ ما يميِّزه ومَنْ شاطره الرأي عن المخالفين الأساسيين للقياس أنه لم يكن يرى الأحكام من سنخ الأمور التعبُّدية.

من خلال تتبُّع مجموعة من الروايات التي رُويت من طريق يونس يظهر أن نفي العمل بالقياس فيها جاء عامّاً[٥٢]، بينما كان لحن الكلام في روايتين من مجموع تلك الروايات ظاهراً في أنه يقصد الامتناع عن استعمال القياس في الأمور التعبُّدية والأمور التي ورد فيها النصّ[٥٣]. ولا بُدَّ من التذكير هنا بروايةٍ من طريق الفضل بن شاذان، حيث ورد القياس فيها مقيَّداً بـ «السنّة»[٥٤].

القبول النسبي للقياس لدى الفقهاء المتكلِّمين في هذه المدرسة ضمن أمّهات المسائل التي بيَّنتها النصوص من دون أن تصدر لها حكماً يكون استعمال الرأي أداةً ليسدّ هذا الفراغ الحكمي في الشريعة[٥٥]. والذي يبدو في تحليل أوّلي لرأي هؤلاء الفقهاء أن أسلوب الاستنتاج الذي يستعملونه من قراءة معطيات النصّ الشرعي، والذي يعدّ في آثار وأدبيات الآخرين قياساً، لا يرَوْنه من سنخ القياس، بل حسب عقيدتهم الخاصّة في علم الأئمة يرَوْنه واحداً من الطرق التي استعملها الأئمّة أنفسهم.

وفي نظرة قريبة لظاهرة التفريق بين القياس والرأي، حيث القبول بالقياس في حدود ونفي الاجتهاد بالرأي، لا بُدَّ من القول: إن أبرز نموذج لهذا الاتجاه كان شخص الشافعي.

ففي أواخر المئة الهجرية الثانية صنف الشافعي كتابه الرسالة، وأكَّد فيه على حجّية القياس، بل ذهب فيه إلى أن كلّ رأي فقهي خارج إطار القياس فهو مرفوضٌ البتّة، و«الاجتهاد» عنده عملياً مرادف للقياس، بل هو القياس عينه[٥٦].

وفي قراءة للمرحلة الأخيرة من تاريخ الفقه لم يُلاحَظ بين الفقهاء التفريق كثيراً

بين الرأي والقياس. وقد يأتي عندهم مصطلح «أهل الاجتهاد» إزاء أو مقابل «أهل القياس»[٥٧]. وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى عناوين مصنَّفات أبي الفضل القرطلوسي، أحد فقهاء فرقة المحكمة في المئة الهجرية الثالثة، حيث صنَّف ردّاً على أبي حنيفة في استعماله للرأي، وردّاً آخر على الشافعي في استعماله للقياس[٥٨]. وعلى سبيل المقارنة فموضوع كتاب الفضل بن شاذان الديباج[٥٩]، وهو بالمناسبة لا زال مفقوداً، قد قام فيه بجمع ودراسة مجموعة من المسائل الفقهية المختلفة من وجهة نظر فقهاء غير إمامية، وخاصّة الشافعي وأبو ثور (من الفقهاء القريبين من توجُّه الشافعي) وداوود الأصفهاني (هنا بالطبع في ما كان فيه على منهج الشافعي، وقبل أن يأخذ مسلك الظاهرية).

وفي ما يرتبط بجناح آل أعين كان زرارة وبعده عبد الله بن بكير معروفين بالعمل نوعيّاً بالرأي، لدرجة أن هذا الميل إلى الرأي عند زرارة كان موضع نقد من طرف رجال مدرسة هشام بن الحكم، والذين كان لهم أنفسهم طرقٌ وأساليب في الاجتهاد[٦٠]، حتّى رُوي عنهم القول بأن أسلوب زرارة وأبي حنيفة واحدٌ (في القول بالرأي والعمل بالاستطاعة)[٦١].

ومن بين التقارير الرجالية حول زرارة ما نُقل عنه أنّه كان يقول: «رُبَّ رأيٍ خير من أَثَر»[٦٢]، وهي عبارةٌ تحمل إشارة إلى القول بطرح الحديث، وعدم قبول صحّة صدوره عن المعصومعليه السلام، وترجيح الرأي الاجتهادي على الأَثَر في بعض الموارد. ويُلاحَظ هذا التوجه أيضاً في عبارة منقولة عن عبد الله بن بكير، حيث يرى أن بعض نظرياته هي «رأي»: «هذا ممّا رزق الله من الرأي»[٦٣]. ونشير ضمناً إلى أنّ مقولة: «إلقاء الأصول» من الأئمةعليهم السلام، و«التفريع» من الفقهاء، قد نُقلت عن زرارة[٦٤].

والغريب في ما وصل عن توجُّه زرارة، من خلال الروايات التي نقلت على لسانه، ما مضمونه وجوب الابتعاد عن «أصحاب القياس في الدين[٦٥]؛ لكن مع الابتعاد عن النظرة المتأخِّرة، والتوجُّه إلى المرتكز التاريخي الذي ساد خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى، يظهر أن لا وجود للتناقض البتّة.

ففي تلك الفترة لم يكن القياس والرأي، رغم ما بينهما من ترابط عند بعض المدارس الفقهية، مورد التلازم والترابط على الدوام.

وكمثالٍ تاريخي على ذلك، في الدوائر الفقهية غير الإمامية، نشير إلى الفقهاء أصحاب النصّ، كإبراهيم النخعي وعامر الشعبي، محورَيْ الفقه بالكوفة في أواخر المئة الهجرية الأولى، واللذَيْن كانا في قمّة المعارضة لاستعمال القياس في المباحث الفقهية، وكانا على قبولٍ للاجتهاد بالرأي ضمن إطارٍ خاصّ[٦٦].

وإذا أردنا فعلاً مقارنة أسلوب وطريقة زرارة في الدوائر الفقهية الأوسع من الدائرة الإمامية فإننا لن نجد بُدّاً من إلحاقه بهذه الدائرة من أصحاب الحديث. وهذا لا يُعَدّ على سبيل المصادفة، بل له جذوره التاريخية الواقعية، وخصوصاً إذا عرفنا أن الحكم بن عتيبة ـ الفقيه الرفيق الفكري لعامر الشعبي وخليفة دربه ـ كان الأستاذ الأب لزرارة في الكوفة قبل أن يلتحق بمذهب الإمامية[٦٧].

كذلك كان الأمر بالنسبة لأبي بصير، فقد ألحق اسمه وزرارة بالناقلين والمروِّجين لمقولة «إلقاء الأصول من الأئمة، وتفريع الفروع من الفقهاء»[٦٨].

كما نقل عنه حديثٌ في مخالفة استعمال الرأي ضمن المصادر الحديثية[٦٩].

وبخصوص معرفة موضع محمد بن مسلم في هذا الموضوع، بالإضافة إلى نقله للحديث المتضمِّن لمناظرة الإمام الصادقعليه السلام مع أبي حنيفة في ردّ القياس[٧٠] (المتيقَّن منه أنه كان بخصوص القياس في الأمور التعبُّدية)، هناك مصدرٌ مهمّ جديرٌ بالتأمُّل، وهو مصنَّف روائيّ بعنوان (حديث الأربعمائة، أو كتاب أدب أمير المؤمنينعليه السلام)[٧١]، حيث ذكر ابن بابويه أن أبا بصير كان شريكاً لمحمد بن مسلم في تصنيفه[٧٢]. والشاهد عندنا في هذا المصنَّف عبارة «فإنّ من الدين ما لا يقاس»، مع اختلافٍ طفيف حَسْب النُّسَخ[٧٣]. ومفهوم العبارة ظاهرٌ بلا خلاف في عدم نفي القياس، وتفسير العبارة بشكلٍ واضح يحتاج إلى مزيدٍ من المعلومات.

وعطفاً على ما سبق فإن نظرية تيّار هشام بن سالم في مسألة الاجتهاد بالرأي تكاد تقارب نظرية زرارة.

ولعل أوضح دليلٍ نقل عن هذا التيار بخصوص أسلوب الاجتهاد في الفقه ـ ونقل بالمناسبة نفسه عن زرارة ـ نظريّة ذكرت في قالب روايةٍ على أساس إلقاء أصول الأحكام من المعصومينعليهم السلام، وتفريع الفروع وتوسعة الأصول في عهدة الفقهاء[٧٤].

ومضافاً إلى ذلك، وبالاستناد إلى عنوان كتاب الحميري[٧٥]، نعرف أن بين

هشام بن سالم وهشام بن الحكم خلافاً نظرياً في مسألة القياس.

وفي الجملة، وكتحليل لنظرية هشام بن سالم في خصوص أساليب الاجتهاد، يمكن القول: إنه من الفقهاء المخالفين للقياس. ويمكن عدُّه إلى حدٍّ ما ضمن اتجاه أصحاب النصّ، حيث أبعاد الاجتهاد قائمةٌ عندهم على أساس الأخبار الواصلة عن الأئمة في إطار «تفريع» الفروع غير المنصوص عليها، على أساس الأصول المنصوص عليها.

وفي نظري أنّه قد طرح النظرية الأكثر اعتدالاً بين الطرفين.

وعلى ما يبدو فإن أسلوب ومنهج هشام بن سالم وأسلوب ومنهج أصحاب النصّ المتشدّدين كانا تيّارين متناقضين، وكانا التيّارين المتصدِّرين للمشهد الاجتهادي في القرن الثالث الهجري، مع اختلافٍ محدود في أدوات وآليات الاجتهاد.

وهنا نجد أنفسنا معنيّين بالإشارة إلى ابن الراوندي الإمامي المعتزلي، والذي كان في المئة الثالثة من المدافعين عن استعمال الاجتهاد بالرأي. وقد صنَّف في هذا الصدد كتابه «الاجتهاد بالرأي»، حيث سعى فيه إلى تقوية مباني الرأي. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب الراوندي هذا لم يلْقَ قبولاً في محافل الإمامية، حتّى أنه لم يعرف إلاّ من طريق ردّ أبي سهل النوبختي عليه[٧٦].

وبصرف النظر عن هذا التوجُّه المحدود لا بُدَّ من القول: بسبب الغلبة التي كانت لأصحاب الحديث خلال القرن الثالث الهجري، وصعود تيار المتكلِّمين، تطوَّر الموقف المضادّ للرأي خلال السنوات الأخيرة من القرن الثالث الهجري، وصولاً إلى القرن الرابع الهجري، ليصبح في الحدّ الأدنى توجُّهاً مستقلاً بذاته في الاجتهاد.

بل وصل الأمر في أواخر القرن الثالث الهجري إلى درجة أن أصبح الردّ على الاجتهاد وفروعه باباً خاصّاً في آثار فقهاء تيار أصحاب الحديث[٧٧].

وفي الأحداث المتتالية لهذه الفترة إلى القرن التالي تقدّم أصحاب الحديث نحو تدوين الفقه الإمامي، مقدِّمين أسلوب الروايات أساساً «الحكم المعمول به» لأصحاب الفتوى.

وأبرزُ الأمثلة المتبقّية لتلك المصنَّفات والمدوَّنات الحديثية الفقهية كلٌّ من: كتاب الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني؛ وكتاب الشرائع، لعلي بن

بابويه، حيث نادراً ما يُلاحَظ فيهما إضافات وتفسيرات وتعليقات على الروايات[٧٨].

وفي الجهة المقابلة لأصحاب الحديث نجد المتكلِّمين قد خطوا خطوات أخرى نحو نفي الاجتهاد. ورغم أن ردود أبي سهل النوبختي على كتاب اجتهاد الرأي، لابن الراوندي[٧٩]؛ واجتهاد الرأي، لعيسى بن أبان[٨٠]، التي كانت أبرز مصنَّفات المتكلِّمين في تلك الفترة في موقفٍ مضادّ للرأي، وكذلك كتب متكلِّمين آخرين، مثل: أبي منصور الصرام النيشابوري، وأبي محمد يحيى العلوي، وأبي سهل النوبختي، كانت كلّها مشتركة في إبطال القياس[٨١]، وأخيراً كتاب ردّ عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري على أصحاب الاجتهاد والقياس[٨٢]، لم يبْقَ منها شيءٌ، لكنْ نستطيع تتبُّع نموذجٍ لتعامل متكلِّمي ذاك العصر مع مسألة الاجتهاد، في آثار الإيضاح، للفضل بن شاذان[٨٣]؛ وكتاب نقض الأشهاد، لابن قبة الرازي[٨٤].

واتسعت دائرة الموقف المخالف للاجتهاد بالرأي إلى درجةٍ نشاهدها أكثر مع أبي يحيى الجرجاني، من علماء منطقة گرگان خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، في كتاب له تحت عنوان استنباط الحشوية، حيث اعتبر عمليّاً الاستنباط الفقهي من أساليب الحشوية المذمومة[٨٥]. وهو نفس الأسلوب الذي راج بين الفقهاء من غير الشيعة. وكان أبو الحسن ابن المنادي من أبرز علماء أهل الاستنباط في نفس الفترة، في كتابه تفضيل الفقهاء المستنبطين على المحدِّثين، حيث تكلَّم فيه على علوّ شأن ومكانة المجتهدين وأصحاب الاجتهاد مقارنةً بأصحاب الحديث.

الهوامش

(١) الطوسي، الفهرست: ١٧؛ النجاشي، الرجال: ١٠.

(٢) للاطلاع أكثر يرجى الرجوع إلى: أحمد باكتجي، «الجذور التاريخية للاجتهاد»، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٦: ٦٠٠.

(٣) المصدر السابق ٦: ٦٠١

(٤) للتوضيح أكثر راجع: المصدر السابق ٦: ٦٠١ ـ ٦٠٢؛ المصدر نفسه (أبو حنيفة)؛ المصدر السابق ٥: ٣٩٣.

(٥) للتوضيح: «مقدمة ومكانة فقه أحمد» (المصدر السابق ٦: ٧٢٥ ـ ٧٢٦).

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٣٠٨؛ الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٣٨٠.
(٧) ميزان الاعتدال ١: ٣٨٠.
(٨) النجاشي، الرجال: ١٢٨.
(٩) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٤٨ ـ ٣٦٨.
(١٠) الطوسي، الفهرست: ١٧؛ الرجال: ١٠.
(١١) قد بين دور البزنطي في هذا المسار عليّ بن أحمد العلوي، وهو مؤلِّف واقفي، في كتابه نصرة الواقفية، الروايتان رقم ٣٧، ٣٨.
(١٢) النجاشي، الرجال: ٢٦٠.
(١٣) للاطلاع على الارتباط بين هذين الاثنين يرجع إلى: الكشي، معرفة الرجال: ٢٧٨، ٥٣٩.
(١٤) النجاشي، الرجال: ١٧٨.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) المصدر السابق: ٢٢٠.
(١٧) الكشي، معرفة الرجال: ٤٩٦.
(١٨) المصدر السابق: ٥٣٩.
(١٩) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني ٢٠: ١٨.
(٢٠) الدارمي، السنن ١: ١٩٤؛ ابن ماجة، السنن ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٢١) ابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ١٤٤.
(٢٢) الخوارزمي، جامع مسانيد أبي حنيفة ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٤. وكذلك الرجوع إلى: أحمد باكتجي، «أبو يوسف»، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٥: ٤٤٥.
(٢٣) أبو حنيفة، العالم والمتعلِّم: ٤٣ ـ ٤٥؛ عثمان بن سعد الدارمي، الردّ على بشر المريسي: ١٢٧ وما بعدها. وكذلك يرجع إلى: الدميري، حياة الحيوان الكبرى ١: ٣٩٩.
(٢٤) الشافعي، الرسالة: ٢١٦ ـ ٢١٧، ٢٨٢ وما بعدها.
(٢٥) الشافعي، اختلاف الحديث، كلّ الكتاب.
(٢٦) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ٢٧ ـ ٢٨؛ البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق: ٨٩، ١٩٢.
(٢٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٧٥ وما بعد؛ النوري، مستدرك الوسائل٣: ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٢٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨.
(٢٩) النجاشي، الرجال: ٢٢٠.
(٣٠) الطوسي، الفهرست: ١٧٥؛ النجاشي، الرجال: ٤٣٣؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٤، بعنوان «كتاب الأخبار وكيف تصحّ». للاطلاع على الروايات الموجودة من هذا الطريق يرجى الرجوع إلى: الكليني، الكافي ١: ٦٩؛ العياشي، التفسير ١: ٨؛ الكشي، معرفة الرجال: ٢٢٤.
(٣١) الطوسي، الفهرست: ١٨١، مقارنةً مع: ابن النديم، الفهرست: ٢٧٦؛ النجاشي، الرجال: ٤٤٧.
(٣٢) الكليني، الكافي ١: ٤٠، ٦٧؛ الكشي، معرفة الرجال: ٢٢٤؛ الطوسي، الأمالي ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.
(٣٣) الكشي، معرفة الرجال: ٢٢٤.
(٣٤) الكليني، الكافي ١: ٦٩؛ العياشي، التفسير ١: ٨. كذلك اقترح تصليح «الهشامين» بـ «هشام» في

إسناد المحاسن، للبرقي: ٢٢١. وكذلك نقل نفس المضمون عن ابن فضّال الكليني في الكافي ١: ٦٩.

(٣٥) لرؤية متن الرواية يرجع إلى: الكليني، الكافي ١؛ ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٦٥؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ ـ ٣٠٢. كذلك جزءاً من الحديث في المصدر السابق ٦: ٢١٨. ولرؤية سلسلة الإسناد، بالإضافة الى المراجع السابقة، يمكن مراجعة: ابن بابويه، مشيخة الفقيه ٤: ٣٥. وللاطّلاع على نقد القدامى لهذا الحديث الرجوع إلى: حسن بن زين الدين، معالم الأصول: ٢٤٧، ٢٧٢.

(٣٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١.

(٣٧) الكشي، معرفة الرجال: ٥٣٧؛ النجاشي، الرجال: ٣٣٤.

(٣٨) الراوندي، «الرسالة في أحوال الأحاديث»، نقلاً عن: الوسائل ١٨: ٦٤ ـ ٨٥.

(٣٩) النجاشي، الرجال: ٣٢٧.

(٤٠) الطوسي، الفهرست: ٢٠، مقارنةً مع: النجاشي، الرجال: ٧٦.

(٤١) البرقي، المحاسن: ٢٢٠ وما بعده.

(٤٢) المصدر السابق: ٢٢٩.

(٤٣) لمطالعة النقد الرجالي له يرجع إلى: النجاشي، الرجال: ٨٢.

(٤٤) ابن الغضائري، الضعفاء، ترتيب: التستيري، تصوير النسخة الخطية لمكتبة المرعشي النجفي، حرف ك ٣.

(٤٥) الطوسي، الفهرست: ١٤٥؛ النجاشي، الرجال: ٣٤٨.

(٤٦) لرؤية نماذج يرجع إلى: الكليني الكافي ١: ٤٢، ٥٦؛ البرقي، المحاسن: ٢٠٥، ٢١١ ـ ٢١٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٣٢١؛ العياشي، التفسير ١: ١٨، ٢٩٧.

(٤٧) النجاشي، الرجال: ٢٢٠.

(٤٨) السيد المرتضى، «مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد»، رسائل الشريف المرتضى، المجموعة ٣: ٣١١. إشارة بخصوص الفضل بن شاذان: ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٧،؛ وكذلك أحمد باكتجي، «ابن شاذان»، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٤: ٥٢.

(٤٩) الأشعري، المقالات والفِرَق: ٩٨.

(٥٠) الكشي، معرفة الرجال: ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٥١) المفيد «أجوبة المسائل السروية»، عدة رسائل: ٢٢٤.

(٥٢) الكليني، الكافي ١: ٤٢، ٥٨.

(٥٣) المصدر السابق ١: ٥٧.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) الكليني، الكافي ١: ٥٧؛ ابن شاذان؛ الإيضاح: ٩٤ ـ ٩٥.

(٥٦) الشافعي، الرسالة: ٤٧٧.

(٥٧) العسكري، الفروق اللغوية: ٦١.

(٥٨) ابن النديم، الفهرست: ٢٩٥.

(٥٩) الطوسي، الفهرست: ١٢٥.

(٦٠) الكشي، معرفة الرجال: ١٥٦، مقارنةً مع: الكليني، الكافي ٧: ١٠١.

(٦١) الكشي، معرفة الرجال: ١٤٥ ـ ١٤٦، ١٤٩. وللاطلاع على ما ذكره زرارة وابن بُكَيْر حول العاملين «القياس والرأي»، من دون التفكيك بينهما، يرجع إلى: أسد الله التستيري، كشف القناع: ٨٣ (الطبعة الحجرية).

(٦٢) الكشي، معرفة الرجال: ١٥٦

(٦٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٣٥ ـ ٣٦؛ الطوسي، الاستبصار ٣: ٢٧١ ـ ٢٧٢، ٢٧٦.

(٦٤) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي ٤: ٦٣ ـ ٦٤.

(٦٥) المفيد، الأمالي: ٥١.

(٦٦) يرجع إلى: باكتجي، «الجذور التاريخية للاجتهاد»، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٦: ٦٠٠ ـ ٦٠١.

(٦٧) عوالي اللآلي ٤: ٦٣ ـ ٦٤.

(٦٨) الكشي، معرفة الرجال: ٢١٠، ١٤٥، ١٥٨.

(٦٩) الكليني، الكافي ١: ٥٦.

(٧٠) البرقي، المحاسن: ٣٠٤.

(٧١) الطوسي، الفهرست: ١٢٧؛ الرجال: ٣٢٤، ٣١٦.

(٧٢) ابن بابويه، الخصال ٢: ٦١٠ ـ ٦١١.

(٧٣) نسخة ابن بابويه، منقولة في الخصال ٢: ٦١٥؛ نسخة ابن شعبة الحراني في تحف العقول؛ ونقل نفس القطعة في محاسن البرقي: ٢١٥.

(٧٤) ابن إدريس الحلي، السرائر، نقلاً عن: جامع البزنطي. ولرؤية استعمالات مصطلح «انبساط»، فهو يعادل «تفريع» في نفس العصر، يرجع إلى: المرشد بالله، الأمالي ٢: ٢١٩.

(٧٥) النجاشي، الرجال: ٢٢٠.

(٧٦) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥، مقارنةً مع: النجاشي، الرجال: ٣٢.

(٧٧) الصفّار، بصائر الدرجات: ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ البرقي، المحاسن: ٢٠٩ ـ ٢١٥؛ كذلك التفسير المنسوب للنعماني؛ بحار الأنوار ٩٠: ٩١ وما بعدها.

(٧٨) للاطّلاع بشكلٍ كبير: مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣ ـ ٥؛ الطوسي، المبسوط ١: ٢.

(٧٩) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥؛ الطوسي، الفهرست: ١٣.

(٨٠) النجاشي، الرجال: ٣٢، مقارنةً مع: ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥، ٢٥٨.

(٨١) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥؛ الطوسي، الفهرست: ١٩٠؛ النجاشي، الرجال: ٤٤٢، ٢٢٠.

(٨٢) النجاشي الرجال: ٢٢٠.

(٨٣) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٩٤، ومواضع أخرى منه.

(٨٤) ابن قبة، «نقض الأشهاد»، منقولات ابن بابويه في كمال الدين ١: ٩٩، ١٠٩، ١١٣، ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٨٥) النجاشي، الرجال: ٩٤. للاطلاع على بحثٍ حول نفي الاستنباط والاستخراج الفقهي يراجع: ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٦٢ ـ ٨٦؛ النشريسي، المعيار العربي ١٢: ٣١٥.

الشيخ محمد إسحاق الفيّاض

عمق الفقاهة وسموّ الأخلاق

الشيخ حسن بن موسى الصفار(*)

مفتتح

من أهمّ التحدّيات التي واجهتها الأمة الإسلامية في هذا العصر تحدّي التوفيق بين الأصالة والانفتاح؛ ذلك أن التخلف العميق الذي تعيشه الأمة في مختلف مجالات الحياة يقابله تقدُّم باهر أنجزته الحضارة الغربية. هذا التقابل أدّى إلى وجود تيارين في أوساط أبناء الأمة:

تيار يتبنى الانفتاح بلا حدود على الحضارة الغربية، دون أيّ تحفّظ على ما تحمله من قيم وثقافات، وما تمارسه مجتمعاتها من تقاليد وسلوكيات، وإنْ كانت مخالفة لقيم الأمة، وعلى حساب هويتها الدينية. وقد يذهب البعض في هذا التيار إلى تحميل القيم الدينية مسؤولية تخلُّف الأمة، وأن التقدُّم لن يتحقَّق إلاّ بالالتحاق بركب الحضارة المتقدمة قيماً وثقافة وأخلاقاً.

أما التيار الآخر فيدعو إلى الانغلاق على الذات، والقطيعة الكاملة مع الغرب، برفض جميع منتجاته، دون تصنيف أو تمييز؛ للحفاظ على الهويّة الدينية للأمة، وحماية قيمها وتراثها من الغزو الأجنبي، الذي يستهدف تدميرها والقضاء عليها.

وقد عانَتْ الأمة كثيراً من تداعيات وجود هذين التيارين؛ حيث قاد التيار الأول مسيرة الانبهار بالآخر، وإضعاف ثقة الأمة بذاتها وتاريخها وتراثها وقيمها الدينية السامية، وبثّ روح الهزيمة والاستسلام في أوساط الأمة تجاه حضارة زاحفة، تريد

(*) كاتبٌ وباحث. من أبرز الشخصيات الإسلاميّة في المملكة العربية السعوديّة. ومن الشخصيات الناشطة في مجال التوعية الدينيّة، وعلى صعيد التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

الهيمنة على مصائر الشعوب ومقدّراتها.

بينما عزَّز التيار الآخر واقع التخلف والانحطاط، بالتبرير له دينياً، ورفض أيّ تطوُّر وتجديد، وعدم مواكبة مستجدّات الحياة، مما ولَّد نفوراً من الدين في مساحة واسعة من أبناء الأمة الطامحين للإصلاح والتغيير، وأعطى الفرصة لتشويه صورة الإسلام، واتّهامه بالرجعية والتخلف.

كما أن الصراع بين هذين التيارين كلّف الأمة باهظ الأثمان والخسائر، وأضعف تماسك مجتمعاتها، واستقرار أوطانها.

وكانت الأمة بحاجةٍ ماسّة أمام هذا التحدّي الخطير إلى نهجٍ وسطي متوازن، يجمع بين الأصالة في الانطلاق من قيم الدين، ومبادئه الثابتة، وبين الانفتاح على تطوُّرات العصر ومستجدّات الحياة، ويستفيد من تجارب المجتمعات المتقدّمة، بدراستها والانتقاء منها.

هذا النهج المطلوب لا يقوم بعملية جمع تبرُّعي متكلفة، على حدِّ تعبير علماء الأصول، في معالجة موضوع الجمع بين مدلولات الأدلة المتعارضة، بل ينطلق هذا النهج الوسطي من فهم موضوعي لقيم الدين ومبادئه، التي أقرَّتْ شرعية الاجتهاد في استنباط مفاهيمه وتشريعاته، بما يستوعب تطوُّرات الزمن والمجتمع، ودعَتْ إلى النظر في سنن الطبيعة والحياة، واعتماد مرجعية العقل، والاستفادة من مختلف الآراء والتجارب والخبرات البشرية.

وبحمد الله تعالى لم تَخْلُ ساحة الأمة من هذا النهج الإصلاحي المنقذ، وإنْ كان محدود المساحة والتأثير، قياساً للتيارين الرئيسين. لكنّ التوقُّعات تشير إلى تقدُّم كبير لهذا النهج في المستقبل القريب. وقد بدأت إرهاصات صعود هذا النهج وتقدُّمه في واقع الأمة.

الشيخ الفيّاض وعمق الفقاهة

من أهمّ إرهاصات تقدم نهج الإصلاح وجود فقهاء كبار، ومراجع دين بارزين، ضمن المؤسَّسة الدينية التقليدية، يتبنُّون هذا النهج الرائد، ومن هؤلاء الفقهاء العظام المرجع الديني الكبير الشيخ محمد إسحاق الفيّاض حفظه الله.

وهو فقيهٌ عصامي. وُلد سنة ١٩٣٠م، لعائلةٍ فقيرة، تمتهن الفلاحة في إحدى قرى محافظة (غزني)، وسط أفغانستان، جنوب العاصمة كابُل.

بدأ رحلة العلم والمعرفة في منتصف العقد الأول من عمره، مستفيداً من الفرصة المتاحة في قريته، حتى منتصف العقد الثاني من عمره، حيث غادر إلى مدينة مشهد في إيران، وانضمّ إلى مدارسها الدينية، مدّةً وجيزة، ثم عزم على الهجرة إلى النجف الأشرف، حيث وصلها بعد عناءٍ شديد. واستقرّ فيها، وهو في الثامنة عشرة من عمره، وقطع مراحل الدراسة العلمية الحوزوية بجدٍّ وإتقان، حتّى أصبح من أبرز الفقهاء المراجع في النجف الأشرف.

ومَنْ يتابع بحوث الشيخ الفيّاض، ويقرأ كتبه العلمية، ويتأمّل فتاواه الفقهية، يجد فيها العمق العلمي، والأسلوب البليغ، والطرح المستوعِب لأطراف كلّ مسألة.

يظهر ذلك جليّاً في تقاريره لبحث أستاذه السيد الخوئي (محاضرات في أصول الفقه)، في عشر مجلَّدات؛ وفي كتابه (المباحث الأصولية)، الذي يقع في أربعة عشر مجلَّداً؛ وفي تعاليقه المبسوطة على العروة الوثقى، التي طُبعت في عشرة أجزاء. ومن كتبه المهمة: كتاب (الأراضي)؛ وكتاب (أحكام البنوك).

وما يهمّنا التأكيد عليه في هذا المجال أن فقه الشيخ الفيّاض يمثِّل أنموذجاً رائعاً للتوفيق بين الأصالة والانفتاح. فالممارسة الفقهية لدى الشيخ الفيّاض محكومة بالضوابط المقرّرة، وفي إطارها العلمي الدقيق، وبأدوات الصناعة المتداولة في البحث الأصولي والفقهي، لكنّها ممارسةٌ اجتهادية بامتيازٍ، حيث يبذل الشيخ الفيّاض قصارى جهده للتعامل مع الأدلة، بانفتاحٍ كامل، دون رهبةٍ أو تقيُّد بفهم السابقين. وإلى جانب تفحّص الدليل، يجتهد الشيخ الفيّاض في مقاربة موضوع البحث؛ للوصول إلى التشخيص الواقعي للموضوعات في واقعها المعاصر، وصورتها الحاضرة؛ لأن المستجدّات والمتغيّرات في الموضوع تؤثّر في تحديد الموقف منه، وتطبيق العنوان عليه.

دور المرأة بين تيّارين

وتأتي رؤية الشيخ الفيّاض لموقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي أنموذجاً مشرقاً لممارسته الاجتهادية المتميِّزة؛ حيث أجاب سماحته عن خمسة وعشرين سؤالاً

تفصيليّاً حول هذا الموضوع بفتاوى فاجأَتْ مختلف الأوساط، بما عكسَتْه من انفتاح عصريّ على قضيةٍ شائكة؛ إذ تبالغ الأوساط الدينية التقليدية في التحفّظ على دور المرأة السياسي والاجتماعي.

وتمثِّل هذه القضية مشهداً بارزاً للاشتباك بين تيّاري الانغلاق والانفتاح في الأمة؛ حيث يصرّ التيار الأول على حصر دور المرأة في وظيفة الزوجية والأمومة بين جدران منزلها، وتحت الهيمنة المطلقة لزوجها، دون الاعتراف لها بأيّ حقٍّ أو دور في شؤون الولايات العامة وإدارة المجتمع. ويتمسَّك هذا التيار بفهمٍ معيّن لبعض النصوص الدينية، متأثِّراً بالعرف السائد، والتقاليد المتوارثة.

بينما يتجاوز التيّار الآخر كلّ القيود والحدود الدينية؛ لمحاكاة التجربة الغربية في المساواة التامّة بين الرجل والمرأة، مع ما تحمله تلك التجربة من مساوئ ومفاسد، وخاصة على الصعيد الأخلاقي، وتماسك الكيان الأسري.

وعاشت الأمة في هذه القضية بين: إفراط التيار المحافظ؛ وتفريط تيار الانفتاح. وكانت أنظار الغيارى والواعين من أبناء الأمة تتطلَّع إلى رؤيةٍ شرعية عصرية، تنطلق من فهم أصيل لتعاليم الدين، ومعرفة موضوعية بمستجدّات العصر، وتطوّرات الحياة الاجتماعية.

فلم يعُدْ مقبولاً في عصرٍ تتفاخر فيه المجتمعات بمشاركة كلّ أفرادها في إدارة شؤون حياتهم العامة، ويكون فيه الشعب مصدراً لكلّ السلطات، أن يُحْرَم نصف الشعب، متمثِّلاً في المرأة، من أيّ مشاركة سياسية واجتماعية.

وقد تأخَّرَتْ الاستجابة لهذا التحدّي من قبل فقهاء الإسلام طويلاً، ولا زال بعضهم متحفِّظاً تجاه هذه القضية، ومتمسكاً بالآراء التقليدية. لكنّ عدداً من الفقهاء المعاصرين خاضوا غمار البحث في الأدلة الشرعية، بروحٍ اجتهادية منفتحة، أوصلَتْهم إلى تقديم رؤية شرعية، تفسح المجال لمشاركة المرأة في الشأن العامّ، السياسي والاجتماعي؛ لتقوم بدورها إلى جانب شقيقها الرجل في إدارة الحياة، ومسار التنمية، وحركة المعرفة والعلم.

ولا شَكَّ أن صدور هذه الرؤية، بما تضمّنته من فتاوى تفصيلية، من قِبَل فقيهٍ في مقام الشيخ الفيّاض يشكِّل انتصاراً كبيراً لخطّ الأصالة والانفتاح، ويمثِّل دعماً

قويّاً لحقوق المرأة، ولمشاركتها الفاعلة في بناء الأوطان والمجتمعات.

فالشيخ الفيّاض ليس مجرَّد باحث أو مفكِّر، أو صاحب فضيلة علمية، بل هو مرجعٌ ديني بارز في الساحة الدينية، وأستاذٌ ضليع في الفقه والأصول، يحتشد في مجلس درسه مئات الفضلاء، ويمتلك أعلى مقوّمات المرجعية والفقاهة والإفتاء، كما يحظى بثقة وتقدير مختلف الأوساط العلمية والدينية.

رؤية الشيخ الفيّاض حول دور المرأة السياسي والاجتماعي

وفي ما يلي نستعرض أبرز آراء الشيخ الفيّاض ورؤيته حول دور المرأة السياسي والاجتماعي، من خلال إجاباته عن الأسئلة التي قُدِّمت إليه.

المرأة لكلّ المواقع في الحكومة المدنية

يجب على المرأة المسلمة أن تستر بدنها من الأجنبي، وأن تحافظ على كرامتها وشرفها وعفّتها من تدنيس كلّ دنس.. فإذا كانت المرأة المسلمة كذلك جاز لها التصدّي لكلّ عملٍ لا ينافي واجباتها في الإسلام، سواءٌ أكان ذلك العمل عملاً اجتماعيّاً، كرئاسة الدولة مثلاً، أو غيرها من المناصب الأخرى، أم فرديّاً، كقيادة السيارة والطائرة ونحوها.

ومن الواضح أن تصدّي المرأة للأعمال المذكورة لا يتطلَّب منها السفور، وعدم الحفاظ على كرامتها الإسلامية كامرأةٍ مسلمة، بل محافظتها عليها في حال تقلُّدها لمناصب كبيرة في الدولة تزيد من شأنها ومكانتها الاجتماعية، وصلابتها في العقيدة والإيمان.

والخلاصة: إنّ المرأة المسلمة إذا كانت قويّةً في إرادتها، وصلبة في عقيدتها وإيمانها بالله تعالى، ومحافظة على شرفها وكرامتها، فلها أن تتصدّى لكافّة المناصب المشار إليها، ولا فرق من هذه الناحية بين الرجل والمرأة.

المرأة وتولّي السلطة الدينية

إنّ أكثر الفقهاء العظام لا يقولون بثبوت تولّي المرأة لمنصب السلطة الحاكمة

في الدولة القائمة على أساس مبدأ الدين، إذا توفَّرت في المرأة كافّة شروط هذا المنصب.

ولكنّ الثبوت لا يخلو عن قوّةٍ؛ حيث إنه لا دليل على عدم الثبوت إلاّ دعوى الإجماع في المسألة. والإجماع في نفسه لا يكون حجّةً إلاّ إذا أحرز أنه كان ثابتاً في زمن المعصومين عليهم السلام، ووصل إلينا من ذلك الزمان يداً بيدٍ وطبقة بعد طبقة. ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك أصلاً.

إنّ أكثر فقهاء الطائفة، من المتقدِّمين والمتأخِّرين، لا يقولون بالولاية العامة للفقيه الجامع للشرائط، ومنها: الأعلمية، والقائلُ بها بينهم قليلٌ، وأما مَنْ يقول بها للفقيه فإنما يقول: إذا توفَّرت شروطها فيه، كالأعلمية والعدالة والكفاءة ونحوها، وأما ثبوت هذه الولاية للمرأة المسلمة فهو محلّ إشكالٍ، بل منعٍ، عند أكثر الفقهاء.

ولكنّ الثبوت عندنا غيرُ بعيدٍ، إذا توفَّرت شروط الولاية فيها كافّةً، من الأعلمية والعدالة والكفاءة وغيرها، فضلاً عن تقلُّدها مناصب أخرى.

إنّ أكثر الفقهاء قد ادَّعَوْا الإجماع على المنع عن تصدّي المرأة لمنصب القضاء والإفتاء والولاية العامة في الدولة الإسلامية. ولا إجماع في البين.

لا فرق بين الرجل والمرأة في النظام الإسلامي العامّ، بكافّة أشكاله وألوانه، من العقائدي والعملي والسياسي والاقتصادي والحقوقي وغيرها، ما عدا المناصب الثلاثة المشار إليها آنفاً عند الفقهاء.

المرأة في القضاء المدني

القضاء العُرْفي بين الناس، الذي لا يكون مبنيّاً على ثبوت الولاية والزعامة الدينية للقاضي، لا فرق فيه بين الرجل والمرأة.

المرأة في البرلمان

يجوز للمرأة أن ترشِّح نفسها للدخول في البرلمان، أو في سائر المجالس النيابية، شريطة أن تحافظ على كيانها الإسلامي، وكرامتها كامرأةٍ مسلمة.

يجوز تولّي المرأة رئاسة اللجان البرلمانية، ويجوز تولّيها رئاسة البرلمان.

يجوز للمرأة أن تشترك في انتخاب رئيس الدولة وأعضاء السلطة الحاكمة وأعضاء السلطة التشريعية وسائر المجالس الانتخابية كافّةً.

المرأة والعمل الديبلوماسي

لا مانع أن تقوم المرأة بدور السفارة عن البلاد في الخارج، أو أن تكون شرطية.

المرأة وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ إلهية واجبة على الكلّ، بلا فرق بين الرجل والمرأة. وأما اختصاص هذه الفريضة بالرجل دون المرأة فهو غير محتملٍ، كاختصاص سائر الفرائض الإلهية؛ لأنّ المرأة أيضاً معنية بخطاب الآية المباركة والأحاديث الشريفة؛ فإنّ اختصاص حكم في الشريعة المقدّسة بطائفةٍ دون أخرى منوطٌ بتحقُّق موضوعه في هذه الطائفة دون الأخرى، كأحكام الحَيْض والاستحاضة والنفاس وما شاكلها؛ حيث إنّ اختصاصها بطائفة النساء من جهة اختصاص موضوعها بها، وإلاّ فأحكام الشريعة مشتركةٌ بين الجميع. فإذن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كوجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها، ولا مقتضي للاختصاص. ومجرّد أن الخطابات القرآنية موجَّهة للذكور لا يدلّ على الاختصاص.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدّسة لا يحتمل اختصاصها بطائفةٍ دون أخرى؛ تطبيقاً لقاعدة الاشتراك في التكليف لأهل شريعةٍ واحدة.

وثانياً: إنّ الخطابات القرآنية بحَسَب النوع موجَّهة إلى الناس أو الإنسان، وهو يعمّ الرجل والمرأة، هذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى إنّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذات مراتب، منها: أن يكون باللسان، ولا يعتبر فيه أن تكون لدى الآمر والناهي سلطةٌ تنفيذية، فمَنْ كان قادراً عليه، ولو بالنسبة إلى عائلته فقط، وجب.

المشاركة بالرأي في الشأن العامّ

إنّ المشاورة بين أفراد الأمة الكفوئين من الرجال والنساء، في تمام أجهزة الدولة، وتشكيل الشورى، من واجبات الدولة؛ لأنّ تبادل الأفكار والخبرات العلمية والعملية، والمشاورة في الأمور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية والثقافية والتعليمية وغيرها، أمرٌ ضروري في كلّ دولةٍ، سواء أكانت شرعية أم لا. ولا فرق بين أن يكون أفراد الأمة الكفوئين من الرجال أو النساء؛ لأنّ تقلُّد المناصب الحكومية لا بُدَّ أن يكون بحسب الكفاءة واللياقة، سواء أكان رجلاً أو امرأة. وعليه فيجوز للمرأة ترشيح نفسها لعضوية المجالس البرلمانية، إذا كانت عندها الكفاءة واللياقة والخبروية، سواء أكانت في الدولة الإسلامية أم غيرها.

المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق العامة

لا تُستثنى المرأة من مساواتها بالرجل في الحقوق الاجتماعية والفردية والفكرية، وحرّية التعبير، وإبداء الرأي، والدخول في كافّة الاستثمارات والأنشطة المالية في الأسواق والبورصات العالمية، وحيازة كافّة الثروات الطبيعية، وإحياء الأراضي البائرة وغيرها، كلّ ذلك في الحدود المسموح بها من قبل الشَّرْع. فلا يسمح بالاستثمارات والأنشطة الاقتصادية المحذورة المعيقة للقيم والمثل الدينية والأخلاقية، كالاستثمار بالرِّبا، والاتّجار بالخمور والميتة ولحم الخنزير والمخدّرات، والاحتكار، والغشّ، وغير ذلك، هذا من جانبٍ.

ومن جانب آخر: إنّ الدولة الإسلامية الشرعية تتكفَّل جميع الحقوق للإنسان المسلم، وتقدِّم له الحرّية بكل الاتجاهات والأنشطة، ولكنْ في الحدود المسموح بها شرعاً، لا مطلقاً، بأنْ لا تؤدي هذه الحرّية إلى تفويت حقوق الآخرين، وأنْ لا تعيق القيم والمثل الدينية والأخلاقية، كالكذب والغيبة ونحوهما، فإنه ليس حُرّاً فيها، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة.

إنّ شهادة المرأة في جميع القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تعادل شهادة الرجل، ولا فَرْق بينهما، وكذلك صوتها كصوت الرجل. وأما أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل فهي إنّما تكون في موارد خاصّة؛ للنصّ الخاصّ في الشرع.

قوامة الرجل في الحياة الزوجيّة فقط

إنّ المراد من الدرجة في الآية الكريمة ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٨) المنزلة، حيث إن منزلة الرجل في داخل الأسرة هي أنه قوّام على المرأة، ومعنى ذلك أن أمر المرأة بيده، فإنه متى شاء الاستمتاع بها ليس لها الامتناع، كما أن إطلاق سراحها بالطلاق بيده.

وهذا الحكم مختصٌّ بداخل الأسرة.

وبدل المنزلة الثابتة للرجل في نظام الأسرة فإنّ للمرأة حقوقاً عليه، كالنفقة، بما يليق بشأنها وكرامتها وحالها، من المسكن والملبس والأطعمة والأشربة والمعيشة معه بسلامٍ وأمن، وغيرهما من الحقوق.

وأمّا في خارج الأسرة فلا فَرْق بين الرجل والمرأة في جميع أدوار الحياة العامة وشؤونها، من الحياة السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها.

إنّ قوامة الرجل على المرأة تقتصر في الحياة الأسرية، وأما في الحياة العامة فلا فرق بينهما، كما تقدَّم.

لا اعتبار لنصوص تزدري المرأة

إنّ الحديثَ المرويّ عن رسول اللهﷺ في وصف المرأة بأنها ناقصة عقل ودين غيرُ معتبرٍ، فلا يصحّ نسبته إلى الرسول الأكرمﷺ.

هذا إضافةً إلى أنه غير قابلٍ للتصديق؛ ضرورة أنه خلاف ما هو المحسوس والمشاهد في الخارج؛ لأنّ المشاهد والمحسوس فيه أن عقل المرأة لا يقلّ عن عقل الرجل، في كافّة الميادين العلمية التي للمرأة فيها حضورٌ ووجود.

هذا إضافة إلى أنه يظهر من الآيات والروايات أنه لا فَرْق بين الرجل والمرأة في ذلك.

ولعلّ هذا الحديث ـ على تقدير اعتباره ـ ناظرٌ إلى أن طبيعة المرأة بحَسَب النوع حسّاسة، وذات مشاعر الحبّ ورقّة القلب، والميل إلى الزينة والجمال، أكثر من طبيعة الرجل، فلهذا قد تغلب هذه الإحساسات والمشاعر على عقلها وتفكيرها في الحياة العامّة، لا أنّ كلّ امرأة كذلك؛ إذ قد توجد امرأةٌ أكثر صلابة في إرادتها وقوّة قلبها

من الرجل، ولهذا تُسمّى بالمرأة الحديدية.

إنّ الحديثَ الذي ينسب للرسولﷺ: «لن يفلح قوم ولّوْا أمرهم امرأة» غيرُ معتبرٍ، بل غيرُ قابلٍ للتصديق؛ لأنّ معناه أن المرأة بما هي امرأة لا تتمكّن من إدارة البلاد وشؤونها كافّة، وأنّ ولايتها عليها تؤدّي إلى سقوطها بتمام اتجاهاتها الحيوية. وهذا ليس إلاّ من جهة نقصان عقلها، وقصور تفكيرها. وقد تقدَّم أن هذا خلاف الوجدان في كافّة المعاهد العلمية والساحات الاجتماعية التي للمرأة فيها حضورٌ.

إنّ هذه الآيات ﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ**﴾ (الأحزاب: ٥٣)، ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ (الأحزاب: ٣٣)، مختصّةٌ بنساء النبيّ الأكرمﷺ.

عمل الزوجة خارج المنزل

إنّ حقّ الزوج على الزوجة الاستمتاع بها متى شاء، وفي أيّ وقتٍ أراد، ولا يحقّ للزوجة الامتناع، والخروج من البيت المنافي لهذا الحقّ.

وليعلم أن ثبوت هذا الحقّ للزوج على الزوجة إنما هو بالمقدار المتعارف الاعتيادي.

وهذا المقدار لا ينافي توظيف المرأة، وخروجها من البيت بمقدار ستّ ساعات أو ثمانٍ، باعتبار أنّ الرجل نوعاً يخرج من البيت بهذا المقدار في نفس الوقت.

وأمّا إذا كانت المطالبة من باب العناد، والمنع من التوظيف، فهل تجب على المرأة الإطاعة؟

فيه وجهان. ولا يبعد عدم الوجوب. هذا نظير ما إذا طلب من المرأة الاستمتاع طول (٢٤) ساعة، فإن إطاعته غير واجبة في هذا الفرض؛ لانصراف الأدلّة عن مثل هذه الفروض.

نعم، لو كانت الوظيفة واجبةً على المرأة في الدولة الإسلامية من قِبَل وليّ الأمر؛ لمصلحةٍ عامة، فلا يحقّ لزوجها أن يمنعها من الوظيفة، وإنْ كانت منافيةً لحقّه، وإلاّ فالوظيفة غير واجبة على المرأة حتّى تصلح أن تزاحم الواجب.

نعم، لو كانت المرأة موظَّفةً في الدولة، كأنْ تكون معلمة أو متصدّية لمنصب من المناصب فيها، وأقدم الرجل على الزواج بها على الرغم من أنها موظَّفة،

وقبلت المرأة شريطة أن تبقى في الوظيفة، وجرى العقد بينهما على هذا الشرط، فلا يحقّ للزوج حينئذٍ أن يمنعها من الوظيفة، أو أنّ المرأة اشترطَتْ على الرجل ضمن عقد الزواج التوظيف في الحكومة، فإذا رضي الرجل بالعقد كذلك، وجرى العقد بينهما على هذا الشرط، فليس له أن يمنعها من ذلك.

وأما المضاجعة فهي حقّ الزوجة على الزوج، لا العكس.

إنّ للمرأة أن تشترط على الرجل في ضمن عقد النكاح شروطاً تتعلَّق بالواجبات الزوجية، كالمضاجعة، والخروج من المنزل، فإذا رضي الرجل بها، وجرى العقد بينهما على هذه الشروط، وجب عليه الوفاء بها.

تحديد المهور وغياب الزوج

يجوز تحديد المهور إذا رأى الحاكم الشرعي فيه مصلحةً عامة؛ باعتبار أنها غير محدَّدة في الشريعة المقدّسة. وكذلك له تحديد غياب الزوج إلى مدّةٍ معيَّنة إذا رأى فيه مصلحةً كذلك.

وأما تغيير الحكم الشرعي فهو ليس من صلاحية الحاكم الإسلامي، مهما كانت مرتبته ومقامه. وحتّى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ليس له ذلك؛ لأنه بمقتضى الآية الكريمة ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ ليس له هذا الحقّ.

الانتماء للإسلام والتعايش المذهبي

يرى الشيخ الفيّاض أن الإسلام يتقوَّم بإعلان الإيمان بالتوحيد والرسالة. فمَنْ أظهر الشهادتين حكم بإسلامه، وإنْ لم يعلم موافقة قلبه للسانه، بل حتّى مع العلم بالمخالفة أيضاً؛ لنصّ الكتاب العزيز، والسنّة الشريفة، والسيرة.

وفي ذلك إشارة إلى قبول رسول الله صلى الله عليه وآله لإسلام المنافقين، الذين نصّ الوحي على كذبهم في إظهارهم للإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ الله وَالله يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَالله يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ (المنافقون: ١).

ويرى الشيخ الفيّاض أنه حتّى إنكار المعاد ليس سبباً مستقلاً للكفر،

كالتوحيد والرسالة، كما أن الإيمان بالمعاد ليس قيداً مستقلاً في الإسلام، إلاّ إذا عاد إنكار المعاد لإنكار الرسالة، بلحاظ أن إنكار الرسالة يستلزم إنكاره، والتصديق بها تصديق بالمعاد، فإنّ الإيمان به من أظهر ما اشتملت عليه الرسالة السماوية.

ولا يرى الشيخ الفيّاض موضوعيةً لما اصطلح عليه بعض الفقهاء من أنّ إنكار شيءٍ من ضروريات الدين موجِبٌ للكفر؛ لأنه لا دليل على أن إنكار الضروري سببٌ مستقلّ للكفر، وعدم إنكاره معتبرٌ في الإسلام.

بل إنّ إنكاره مع الالتفات إلى أنه إنكار للرسالة كفرٌ. ولكنّه لا يختصّ بالضروري، بل إنكار كلّ حكمٍ شرعي مع الالتفات إلى أنه ممّا جاء به الرسول صلى الله عليه وآله كفرٌ، وإنْ لم يكن ضروريّاً؛ باعتبار أنه تكذيب للرسالة.

وبهذا التأصيل الديني يضع الشيخ الفيّاض حدّاً لتوجُّهات التكفير، التي تجعل من الاختلاف المذهبي أو الفكري مبرِّراً لانتهاك حرمات المسلمين المخالفين، ويرسي هذا التأصيل أرضيّة التسامح، والقبول بالتعدُّدية في إطار الانتماء للإسلام.

وانطلاقاً من هذا التأصيل فإن مَنْ اعترف بالوحدانية والرسالة فهو مسلمٌ، محقون الدم والعرض والمال.

لذلك لا يرى الشيخ الفيّاض، خلافاً لمعظم الفقهاء، مبرِّراً للقول بنجاسة أيّ طائفةٍ من المسلمين، حتّى النواصب، وهم مَنْ ينصبون العداء لأئمّة أهل البيت ويسبّونهم، فإنه لا يرى نجاستهم، ولا نجاسة الخوارج؛ لعدم وجود دليلٍ يثبت نجاستهم.

نشير هنا إلى أن مصطلح النواصب لا يُقْصَد به أهل السنّة، وإنما خصوص من يظهر العداء والبغض لأهل البيت عليهم السلام، والمسلمون سنّةً وشيعة يتقرَّبون إلى الله بحبّ أهل البيت عليهم السلام، حيث أمر بمودَّتهم في كتابه، وأوصى النبيّ صلى الله عليه وآله أمّته بحبِّهم وتولِّيهم.

ويرفض الشيخ الفيّاض التسرُّع في إصدار حكم الارتداد عن الدين، والإخراج منه؛ حيث أجاب عن سؤال اتّهام بعض الكتّاب بالانتقاص من الدين، والحكم عليهم بالكفر، أجاب سماحته: «المعيار في الكفر والارتداد إنما هو بإنكار التوحيد والرسالة. فإنكار الضروري مع الالتفات إلى أن إنكاره يستلزم تكذيب الرسالة

كفرٌ. هذا هو المعيار في الكفر والارتداد، ولا يثبت بغير ذلك».

وخروج المسلم من مذهبه إلى مذهبٍ آخر لا يخرجه عن دائرة الإسلام، ولا يصبح مرتدّاً. هكذا أجاب الشيخ الفيّاض عن سؤالٍ حول مَنْ تخلّى عن مذهب أهل البيت عليهم السلام، وانتحل المذهب السنّي، هل يعتبر مرتدّاً؟ فأجاب سماحته: «المرتدّ هو مَنْ خرج عن دين الإسلام، إمّا بإنكاره الألوهية والتوحيد أو رسالة النبيّ الأكرم».

ويحذّر الشيخ الفيّاض من توجُّه أيّ حكومةٍ من الحكومات لممارسة الضغوط على أتباع المذاهب الأخرى، من السنّة والشيعة وغيرهم: «لا يحقّ لأيّ دولة تحميل مذهبٍ على أهل مذهبٍ آخر، فإنّه قد يثير البلبلة والفتنة والنفاق في البلد. بينما إذا كان أهل كلّ مذهب أحراراً في مذهبهم، وإقامة شعائرهم، فهذا يوجب الاستقرار فيه، واستتباب الأمن».

ويرى الشيخ الفيّاض أنّ اختلاف المذهب لا يخلّ بشرط التكافؤ في التزاوج بين المسلمين: «لا مانع من التزوُّج بالمسلمة؛ لأن المسلم كفؤ المسلمة، ولا يضرّ الاختلاف في المذهب».

ويوصي الشيخ الفيّاض بعدم الانجرار إلى أسلوب المهاترات الطائفية، واستخدام لغة البذاءة والسبّ والشتم في الخلافات المذهبية، والتزام المنطق العلمي. ففي إجابته عن سؤالٍ حول انتشار الكتب المسيئة للشيعة ومذهبهم، قال حفظه الله: «الوظيفة أمام هذه الظاهرة هي الدفاع عن المذهب بصورةٍ سلمية ومنطقية، بدون الشجب والاستنكار، فإنه يثير عواطف الآخرين سلباً، ومنشأً للفتنة».

وحول الكتابات التي تُزوِّر أحداث التاريخ قال سماحته: «الوظيفة الشرعية تجاه ما كتب هؤلاء من تغيير للحقائق هي بيان ما هو الواقع والحقيقة، بالكتابة والإعلام، بشكلٍ موضوعي، وبالحكمة والموعظة الحسنة، والإشارة إلى ما وقع فيه من الاشتباه والتغيير وقلب الحقائق في الكتاب، بدون الطعن والشتم. وهذه الطريقة أوقع في النفوس، وتؤثِّر فيها تأثيراً إيجابيّاً، بينما المواجهة مع هؤلاء قد تؤثِّر سلبياً».

ويفتي الشيخ الفيّاض باستحباب الصلاة في جماعة أهل السنّة في الحرمين الشريفين: «إنّ صلاة الجماعة مع أهل السنّة في الحَرَم وغيره مستحبةٌ، وليست بواجبة. وعلى المصلّي إذا صلّى معهم أن يقرأ الحمد والسورة لنفسه، ولا يكتفي بقراءة

الإمام».

وينصح الشيخ الفيّاض سائلةً شيعية عن التعامل مع جارتها السنّية بقوله: «عليكِ أن تتعاملي معها معاملةً حسنة وطيّبة، وتزوريها في بيتها ودارها، وتسألي عن أحوالها، ولا فرق من هذه الناحية بين أن يكون جارك شيعيّاً أو سنّياً؛ لأنّ القاسم المشترك الإسلام، وهو الأهمّ، وهو الحاقن للدم والعرض والمال».

هكذا تبدو رؤية الشيخ الفيّاض، ونظرته لجامعيّة الإسلام لكلّ أبنائه، على اختلاف مذاهبهم، وضرورة حفظ التعايش والاحترام المتبادل بين المسلمين، انطلاقاً من فهمه وقراءته العلمية الاجتهادية لنصوص الكتاب والسنّة.

وما أحوج ساحة الأمة لهذه الرؤية الأصيلة المنفتحة المتسامحة، في مقابل التحدّيات الخطيرة التي تعيشها الأمة، والتي تُهدِّد بتمزيق أوصالها، واحتراب مجتمعاتها، وتجزئة أوطانها!

حفظ النظام، ورعاية القوانين

يؤكِّد المرجع الديني الشيخ الفيّاض أهمِّية حفظ النظام العام للمجتمع، ورعاية القوانين والمقرّرات التي تضعها الدولة؛ حمايةً للمال العام، ومصالح المواطنين، حيث يتضرَّر الوطن والشعب من الفساد والتلاعب بثرواته، ومن تسيُّب الموظَّفين وتساهلهم في القيام بواجباتهم الوظيفية.

وقد أجاب سماحته عن عشرات الاستفتاءات حول هذا الموضوع، مؤكّداً التزام أنظمة الدولة ومقرَّراتها، وحرمة المخالفة بالفساد والتسيُّب والتلاعب.

وفي ما يلي بعض النماذج:

سؤال: إنّي موظفٌ في الدولة، وأعمل في أحد مخازن وزارة الصحّة، وفي بعض الأحيان يوصيني الأصدقاء عن بعض الأدوية، علماً أنّ الأدوية لا تؤثّر على المركز الصحي المأخوذة منه، وإنها تذهب إلى مَنْ يحتاجها فعلاً؟

الجواب: إذا كان عملك هذا مخالفاً للقانون والتعليمات الصادرة من قبل الدولة فلا يجوز.

سؤال: أرجو بيان رأي المراجع العظام بشرعيّة بيع الوقود البنزين والنفط وغيره

بأخذه من المحطّات باسم الدين، أو باسم السلطة، وبيعه في الأسواق بالسعر التجاري، أو استخدامه لمتطلّبات شخصية؟

الجواب: لا نجوِّز كلَّ عملٍ مخالف للنظام العام.

سؤال: يوجد موظَّفون في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية يأخذون مبلغاً من المال مقابل إصدار هويّةٍ لأشخاص غير مستحقّين، وحالتهم المادّية جيّدة جدّاً، مما يحرم الفقراء والمستحقّين من حقوقهم، فما حكم ذلك؟

الجواب: لا يجوز مثل هذه الأعمال التي تضرّ بالبلد وشعبه؛ لأنه يدخل في الفساد الإداري والمالي المستشري في البلد، من المراتب العالية إلى الدانية، وهو إرهابٌ ثانٍ ضدّ المستضعفين.

سؤال: أستلم راتباً من الدولة؛ لأنني كنْتُ في الجيش المنحلّ ـ في العراق ـ، والآن أعمل في عقدٍ مع وزارة التربية (حماية المنشآت). ما هو الحكم الشرعي بالنسبة لأخذ الراتبين معاً؟

الجواب: إذا كان على خلاف نظام الدولة فلا يجوز ذلك.

سؤال: أنا طبيبٌ، وقد أحتاج بعض الأدوية لي ولعائلتي، وأنا أسجِّل هذه الأدوية على باصات المرضى الذين صرف لهم العلاج من الصيدلية، وذلك بإضافة العلاج الذي أحتاجه، بدون الإضرار بحقّ المريض، فهل هذا جائزٌ لي؟

الجواب: كلُّ تصرُّفٍ يخالف الأنظمة والقوانين المعمول بها في البلد لا نُجوِّزه.

من آرائه في الثقافة والمجتمع

ولعلّ من المفيد أن نستطرد في عرض بعض آراء المرجع الديني الشيخ الفيّاض حول بعض القضايا الفكرية والاجتماعية، كشواهد على ممارسته للاجتهاد الفقهي الأصيل، المنفتح على حاجات المجتمع، وتطوّر الحياة:

الإسلام بريءٌ من الإرهاب والإرهابيين

وظيفةُ كلّ مسلم، من منظور الشرع، أن يدافع عن الحقّ بالوسائل المتاحة الممكنة له، لا أكثر، ويبتعد عن تبرير الباطل بصورة الحقّ، وبيان أن الدين

الإسلامي هو دين السِّلْم والسلام والعدل، وأن الإسلام شجب الإرهاب بكافّة أشكاله وألوانه، واهتمّ بحفظ النفس، بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، وشجب واستنكر بشدّةٍ قتل النفس بغير مبرّر، بقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾.

وهل هناك نصٌّ في أيّ نظامٍ في العالم أقوى من ذلك، في الاهتمام بحفظ حقوق الإنسان، والتأكيد عليها؟

ولكنْ من المؤسف جدّاً أنه توجد في الآونة الأخيرة طائفةٌ بين المسلمين تقوم بالأعمال الإرهابية اللا إنسانية، كقتل الأبرياء من النساء والرجال والأطفال والشيوخ بشكلٍ فجيع لا إنساني باسم الدين، والإسلام بريءٌ منهم.

ومن هنا على قادة المسلمين، من الدينيين والسياسيين، رصّ صفوفهم، وتوحيد كلمتهم، في إزالة هذه الغدّة السرطانية عن جسم الأمة الإسلامية بكافّة الوسائل الممكنة والمتاحة، كالإعلام بشتّى أشكاله، وإعمال القوّة، وغيرهما.

ووجود هذه الظاهرة الخبيثة في جسم الأمة يتيح الفرصة لدخول الأعداء في البلاد الإسلامية؛ تارةً بذريعة أنّ الدين الإسلامي يُروِّج للإرهاب والتطرُّف؛ وأخرى بذريعة أن المسلمين غير قادرين على دفع الإرهاب والإرهابيّين عن بلادهم.

عوامل الهيمنة الأجنبيّة

على المفكِّرين والمثقَّفين والسياسيين من الأمة أن يفكِّروا وبجدٍّ ما هو العامل الأساس لسيطرة هؤلاء (المستكبرين) على العالم ومقدَّرات الأمة الإسلامية؟

والجواب: إنّ العامل الأساس لها يتّضح في عدّة نقاط:

الأولى: ضعف الدول الإسلامية في الاقتصاد، رغم الثروات الطبيعية الموجودة في أراضيها.

الثانية: تخلُّف المسلمين في العلوم المعاصرة والتقنيات العالية والتكنولوجيا المتقدّمة. وهذا التخلُّف من العامل الأساس لضعفهم في الاقتصاد، وعدم الاستفادة من الثروات الطبيعية في البلاد كما ينبغي؛ لأنّ الاستفادة منها كذلك بحاجةٍ إلى التقنيات العالية والخبرة.

الثالثة: الفرقة والخلاف بين القادة السياسيين للدول الإسلامية، وعدم وحدة الصف والكلمة بينهم، وعدم اتّخاذهم موقفاً موحَّداً تجاه الشرق والغرب، واهتمامهم بحفظ مصالحهم الشخصية وكرسي الرئاسة أكثر من اهتمامهم بحفظ المصالح العامة للشعب. ومن هنا لو كان لهم موقفٌ موحَّد في الاتجاهات العامة لبلدانهم السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها لكان الشرق والغرب جميعاً يحسب لهم إزاء ذلك ألف حساب.

وهذه العوامل تتيح الفرصة للأعداء، وتفتح الطريق أمامهم، للدخول في البلاد الإسلامية، والسيطرة على مقدَّرات الأمّة في كافّة المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية والعسكرية والأمنية وهكذا. والغرض من وراء كلّ ذلك هو إبقاء البلاد الإسلامية متخلّفة؛ حتّى يكون هذا التخلُّف ذريعةً لبقائهم فيها، والسيطرة على مقدّراتها. ومن الطبيعي أنّ البلد إذا كان متخلّفاً سياسيّاً واقتصاديّاً وعلميّاً في العصر الحاضر فهو غير مستقلّ، ولا بُدَّ حينئذٍ أنْ يدور في فلك الغرب والشرق؛ لإشباع حاجياته. وهذا مؤسفٌ جدّاً جدّاً.

ومن هنا على القادة السياسيين في البلدان الإسلامية، وأهل الحلّ والعقد، التفكير الجادّ في القضايا المصيرية لشعوبهم في العصر الحاضر، وهو عصر العلم والفضاء. وإلى متى تبقى البلدان الإسلامية متخلّفة؟! ولهذا عليهم بحكم وجدانهم ومسؤوليتهم أمام الله وأمام شعوبهم:

أوّلاً: رصُّ صفوفهم وتوحيد كلمتهم في كافّة المجالات، تجاه الشرق والغرب.

وثانياً: الاهتمام الجادّ والحثيث في حفظ مصالح الأمة العامة، ونبذ كلّ فرقة وخلاف بينهم في هذا المجال.

ثالثاً: القيام بجلب التقنيات العالية في مختلف المجالات إلى بلدانهم، وبكافّة الوسائل الممكنة والمتاحة، والاستفادة منها في تطوُّرها ووصولها إلى مستوى العالم المعاصر.

على المفكِّرين منازلة الجَوْر

إنّ على كافّة الحكومات الإسلامية أن تكون جادّةً بتشويق المفكِّرين

والمبدعين، وتوفير كافّة الوسائل المادية والمعنوية لهم؛ للقيام بعملية الإبداع والتفكير في مختلف المجالات العلمية، فإنها بذلك تقدِّم خدمةً جليلة للأمة، بل لنفسها أيضاً.

كما أنّ على المفكِّرين والمبدعين من الأمة عدم التنازل أمام الحكومات الجائرة عن مبادئهم الأساسية، وأن يكونوا متمسِّكين ومؤمنين بها إيماناً راسخاً قويّاً.

وعليهم الاهتمام البالغ، والسعي الحثيث، وبكافّة الوسائل المتاحة، بالإبداع والتفكير في مختلف الاتجاهات العلمية والتقنية؛ خدمةً للأمة.

كما أنّ لهم المنازلة مع هذه الحكومات، ولكنْ بالحكمة والموعظة الحسنة، وبيان أخطائها بلسانٍ طيّب، وبكلامٍ مقبول، والتأكيد على أنّه ليس كلّ فكرٍ وإبداع لا يكون موافقاً لمصالحهم الضيِّقة إرهابٌ وتطرُّف، وإنْ كان يخدم الأمة والمجتمع.

دراسة الفلسفة

لا بأس بدراسة الفلسفة، أو المناقشة فيها، في حدٍّ نفسها. نعم، لو كان الشخص غير مؤهَّل لدراستها، بأن كانت تؤدّي إلى انحرافه وإضلاله، لم يجُزْ له دراستها.

هل نحن في زمن ظهور المهديّ؟

الواجب على المؤمنين أيَّدهم الله تعالى الاعتقاد بإمامة الإمام الحجّة بن الحسن العسكري، والاعتقاد بوجوده، وانتظار ظهوره. وأما زمن الظهور فلا علم لأحدٍ منّا بذلك.

عَلَم الوطن في الاحتفالات الدينيّة

في الإجابة عن **سؤال: نقوم في مواليد أهل البيت باحتفالاتٍ في الشارع، ونضع الزينة، وكذلك نقوم بوضع عَلَم وطننا المملكة العربية السعودية. وأحد الإخوة أفادنا أنه لا يجوز وضع علم بلدنا ضمن الاحتفال. ما صحّة هذا الكلام؟**

قال الشيخ الفياض: لا مانع من وضع العَلَم ضمن الاحتفال.

أفضل مراسيم عاشوراء

في الإجابة عن **سؤال: ما هي أقدم وأفضل مراسيم العزاء في ذكرى عاشوراء، التي يمكن أنْ يؤدِّيها المؤمن؟**

قال سماحته: الأفضل إقامة المجالس التثقيفية لبيان الأحكام الشرعية الابتلائية، مع ذكر المصائب الواردة على أهل البيت﴿، وخصوصاً الإمام الحسين﴾. وكذا مساعدة الزوّار، والفقراء، وإطعامهم.

لا يجوز ولا قيمة لانتزاع الاعترافات بالتعذيب

لا يجوز تعذيب المسلمين جسديّاً، ولا نفسياً، في الشريعة الإسلامية المقدّسة؛ لانتزاع الاعتراف منهم بالجرائم، وإنْ كانت من الجرائم الخطرة. ولا قيمة للاعتراف بها تحت التعذيب. ويمكن إثبات الجريمة من وجهة النظر الإسلامية بأحد الطرق التالية:

الأوّل: العلم الوجداني بوقوع الجريمة من شخصٍ، كما إذا رأى جماعةٌ أنه ارتكب الجريمة الفلانية.

الثاني: الشياع المفيد للعلم بأن الجريمة وقعَتْ من الشخص الفلاني.

الثالث: اعتراف المجرم بجريمته عن شعورٍ وعقل واختيار، بدون إكراهٍ وإجبار؛ لأن الاعتراف سيّد الأدلّة عند العقلاء، وفي الشرائع السماوية.

الرابع: البيّنة، وهي شهادة شخصين عادلين بوقوع الجريمة من الشخص الفلاني.

والحاكم الشرعي في المحاكم الإسلامية يعتمد إثبات الجريمة على أحد هذه الطرق فحَسْب. ولا يحقّ للسلطات في الدولة الإسلامية أن تقوم بانتزاع الاعتراف من المتَّهمين بالإكراه والإجبار، وتحت الضغوط النفسية أو الجَسَدية. وليس لهذا الأسلوب أيّ مخرجٍ شرعيّ في الإسلام.

الشيخ الفيّاض وسُمُوّ الأخلاق

حين تعرَّفت على الشيخ الفيّاض أدهشني عظيم تواضعه، وسموّ أخلاقه، حيث تعلو محيّاه البشاشة، وتتخلَّل حديثه الابتسامة، ويتعامل مع زائريه وتلامذته بعفويّة وبساطة، تجعلك منطلقاً في الحديث معه والانفتاح عليه، دون تهيُّبٍ أو قلق. فهو لا يُشعر جليسه، مهما كان مستواه، بالتعالي، ولا يقابل أحداً بغضبٍ أو انفعال، مهما كانت درجة سخونة موضوع النقاش. يُعبِّر عن رأيه بهدوءٍ واحترام، ويُصْغي للرأي الآخر، فيقبله إنْ رآه صحيحاً، ويناقشه إنْ رأى فيه خَلَلاً بموضوعيةٍ وحكمة.

وبهذا الخُلُق الكريم أتاح الفرصة لمختلف الأطراف أن تتواصل معه، ولم يجعل اختلافه أو تحفُّظه على أحدٍ سبباً للقطيعة والعداء، بل يرى في التواصل والعلاقة مع الآخرين سبيلاً لتصحيح آرائهم ومواقفهم، أو التقليل من أخطائهم.

ولا شَكَّ أنّ هذا النهج الأخلاقي في التعامل مع الناس، وخاصّة من قبل القيادات الدينية، هو ما ينسجم مع تعاليم الدين الأخلاقية، ويتوافق مع ما تنقله السيرة العَطِرة من أخلاق رسول اللهﷺ والأئمّة الهداة من آله عليهم السلام.

أما التعالي والتكلُّف والحدّية والانفعال، ومقاطعة المخالفين في الرأي حتّى في الأمور الجانبية، فهو ما سبَّب كثيراً من الصراعات والتشنُّجات في الساحة الدينية، وفي أوساط المؤمنين.

ونحن نعيش عصراً اتَّسعت فيه رقعة التعليم والمعرفة، ووسائل الاتصال والاطّلاع، وازدادت فيه ثقة الأفراد بأنفسهم، وتعدَّدت الآراء والتوجُّهات الفكرية والسياسية، مما يستدعي أن يتّسع صدر القيادات الدينية لاستيعاب هذه التطوُّرات والتوجُّهات.

فإذا ما اتخذت القيادات الدينية أسلوب الحدّة والصرامة تجاه كلّ مَنْ له وجهة نظر مختلفة فإنّ ذلك سيفجِّر ساحة المجتمع الديني، ويحوِّلها إلى ميدان صراعات وخلافات، كما حدث ذلك بالفعل في عددٍ من الموارد والمواقف.

بينما يُسْهِم نهج الاستيعاب والحكمة في نزع فتيل الصراعات والخلافات، وضبط حالة الاختلاف، والحفاظ على تماسك المجتمع ووحدته وتآلفه.

وقد مثَّلَتْ مرجعية السيد السيستاني أنموذجاً رائعاً لالتزام هذا النهج، فقدَّمَتْ

خدمةً كبيرة لساحة الموالين لأهل البيت عليهم السلام، وللأمة الإسلامية جمعاء، وبشكلٍ خاصّ للشعب العراقي الذي دفعَتْ عنه مرجعيّة السيد السيستاني؛ بهذا النهج الحكيم، كثيراً من الشرور والمخاطر، في مرحلةٍ حسّاسة دقيقة، بعد سقوط النظام الصدامي، وهيمنة الاحتلال الأمريكي.

وكان الشيخ الفيّاض من أبرز المراجع الداعمين لمواقف السيد السيستاني، والمتبنّين لنهجه.

وحين برزت مرجعية الشهيد السيد محمد محمد صادق الصدر رحمه الله، وحصلت تباينات بين منهجيته في الحراك الاجتماعي والسياسي وبين المنهجية السائدة في الحوزة العلمية، لم تنقطع الصلة بين مرجعية السيد الصدر وبين الشيخ الفياض، بل كان يحظى منها بالاحترام والتقدير.

وعند تصدّي الشيخ الفيّاض للمرجعية الدينية لم يتحفَّظْ على منح ثقته ووكالته لِمَنْ يرتبط بمرجعياتٍ أخرى تختلف معه في بعض التوجُّهات، بل كان معياره أهليّة الشخص، ووجود مصلحةٍ في احتضانه؛ من أجل خدمة الدين والمجتمع.

وحين أُثيرت مسألة الخلاف حول بعض تفاصيل مظلومية الصديقة الزهراء عليها السلام، وتحوّلت إلى مادةٍ للنزاع وشقّ الصف الشيعي، رفض الشيخ الفيّاض الانجرار إلى هذه المعركة المفتعلة، وحذَّر من دور الأعداء في إذكاء مثل هذه النزاعات، واستفادتهم منها، حيث أجاب عن سؤال حول الموضوع بقوله: «وأما مظلومية السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام بعد أبيها صلى الله عليه وآله فلا شبهة فيها، نصّاً وتأريخاً. وأما النقاش حول هذه المسألة، والجدال والسباب والشتائم والشجب والاستنكار، فلا يفيد الطائفة إلاّ فرقةً، ولا يستفيد منها إلا الأعداء. وحلّ مثل هذه القضايا لا بُدَّ أن يكون بالحكمة والموعظة الحسنة، لا بالشجار والشجب والاستنكار؛ فإنّه يزيد في تعقيد القضايا أكثر فأكثر. و[ينبغي] أن يكون الحلّ بين الأطراف الصالحة، وهدفهم الوحيد من وراء ذلك، خدمة المذهب ومصالح الطائفة العامة».

ولا تنفصل هذه المنهجية لدى الشيخ الفيّاض عن مجمل تكوين شخصيته الأخلاقية، فهو يعيش صفاء النفس، وطيب القلب، والإخلاص لله، والمحبّة لعباده، وخاصّة المؤمنين.

لذلك يتَّسم تعامله مع الجميع بالاحترام والتواضع. يقول عنه أحد تلامذته القريبين منه، الشيخ علي آل محسن: «عُرف الشيخ الفيّاض بالتواضع الجمّ، بل اشتهر عنه ذلك، وعرفه عنه كلّ مَنْ لقيه.

وكان، حتّى بعد تصدّيه للمرجعية، إذا زاره أحدٌ في بيته يفتح له الباب بنفسه، ويُحضر له الشاي، ويقوم بواجب الضيافة، ولم يكُنْ يعتمد على ولدٍ أو خادم، حتّى أصرَّ عليه بعض محبّيه أن لا يفتح الباب بنفسه؛ لكثرة الاغتيالات التي حصلت في النجف في تلك الفترة، فاضطرّ إلى أن يستعين بخادمٍ.

وأما تواضعه العلمي فإنّ شيخنا الأستاذ لا يستنكف أن يطرح آراء زملائه ومعاصريه، كما يلاحظ ذلك مَنْ قرأ كتبه الفقهية والأصولية، ولا يقتصر على ذكر آراء أساتذته وجهابذة الفقه والأصول؛ لأن المهمّ عنده في ما يُطْرَح للمناقشة العلمية هو قوّة القول ودقّته، بغضّ النظر عن قائله.

رأيتُه حليماً عندما يُسيء إليه الآخرون، وصبوراً على ما يُصيبه منهم، ولم أَرَه طول السنين التي تشرَّفْتُ فيها بمعرفته يحقد على أحدٍ، أو يتكلَّم على مَنْ أساء إليه، ولم أعرف عنه أنه أراد الإضرار بأحدٍ، أو عمد إلى الإساءة إلى أحدٍ، أو مقابلة إساءته بالإساءة.

وربما بلغ الشيخ أن بعضهم انتقصه، أو وقع فيه، أو قلَّل من شأنه، فكان يسمع ذلك، ولا يُعيره شيئاً من اهتمامه، ولا يجعل سماع ذلك سبباً لمقابلته بالمثل.

وأذكر أني كنت مع سماحة الشيخ في أحد المطارات، وكان يريد السفر، فلما دخل المطار، أراد الموظف أن يُسيء إلى الشيخ؛ لأسباب طائفية، وأن يفتِّشه تفتيشاً شخصياً، فساءني ذلك، وقلْتُ للموظَّف بغضبٍ: هذا مرجعٌ كبير، كيف تصنع معه ذلك؟ فقال لي الشيخ: لا بأس، دَعْه يفعل ما يريد.

وكثيراً ما سمعْتُه يُشيد بالمراجع المعاصرين المعروفين، ويُثني عليهم، علماً، وتقوى، ووَرَعاً، بل كان يزور جملةً منهم، غير منتظر منهم ردّ الزيارة له.

وكم رأيْتُه لما كنْتُ في النجف يزور السيد السيستاني كلَّ ليلة خميس، كما كان يزور غيره.

وقد حدث أن جمعاً حاشداً من مقلِّديه قصدوا منزله في إحدى ليالي عيد

الفطر، وانتظر الناس من الشيخ أن يعلن عن ثبوت العيد عنده أو عدم ثبوته، لكنّه لم يفعل، فسأله شخصٌ منهم بصوتٍ عالٍ: هل ثبت عندك العيد، يا شيخ؟ فقال الشيخ: لقد ثبت عند المرجع الأعلى للطائفة السيد السيستاني أن غداً يومُ عيدٍ، فقال له الرجل: نحن نقلّدك، ولا نقلّد السيد السيستاني! فغضب الشيخ، وقال: إذا ثبت عند السيد السيستاني فهذا كافٍ...

وقد كانت مفاجأةً للجميع أن يصف الشيخ الفيّاض السيد السيستاني بأنه المرجع الأعلى للطائفة أمام تلامذته ومقلّديه!

ما رأيتُه يزجر طالباً، ولا يهين شخصاً، ولا يحقّر من شأن شخصٍ، وما رأيتُ أحداً أُهين في حضرته أو أُسيء إليه بمرأىً منه ومسمع فسكت».

هذه هي تجلّيات الأخلاق السامية التي يربّي الإسلام عليها أبناءه، والتي يجب أن يتّصف بها المرجع والعالم الديني، ليكون متأسِّياً برسول اللهﷺ وبالأئمّة الهداة من أهل بيتهﷺ. وهذا ما يسطِّره التاريخ عن سيرة المراجع العظام والعلماء المصلحين. رحم الله الماضين وحفظ الباقين، وأدام الله الشيخ الفيّاض ذُخْراً للأمّة والدين.

المواطنة والدين في مجتمعٍ متنوِّع
«الهويّة والأخلاق السياسيّة للاعتراف» سياقٌ إسلامي

د. الشيخ خنجر حمية(*)

١ـ مدخلٌ: في طبيعة الإشكالية، وحدودها

يتضمَّن العنوان أعلاه ـ بشكلٍ أو بآخر ـ فرضيّة تقوم على التباس العلاقة بين المواطنة والديني ـ بما هو تعبيرٌ عن انتماءٍ خاص وفريد ـ، بغضّ النظر عن معنى هذا الالتباس وطبيعته، أو عن الأرضية التي يقوم عليها. وهو التباسٌ ينهض بداهةً، حتّى عند أولئك الذين لا يملكون معرفة كافية بالكيفية التي تطوّر من خلالها مفهوم المواطنة في السياق الفكري ـ السياسي للغرب الحديث، في خضمّ نشوء الدولة القومية وترسّخها أولاً، ثم في خضم انتصار مفهوم ليبرالي متوسّع لمعنى المواطنة، استناداً إلى فكرة الفضاء المشترك كوسيط للعلاقة بين الدولة وذوات فاعلة مختلفة، تتشارك اجتماعاً سياسياً موحّداً يقوم على الاعتراف[1]. وهو يتبدّى كذلك عند أولئك الذين لا يملكون المعرفة الكافية بالمضمون القيمي ـ المعرفي الذي قدِّر لمفهوم المواطنة أن يحمله في مسار تشكُّله، واكتمال دلالته، وامتلاء مغزاه، منذ بداية نشوء الدولة ـ المدينة، إلى ما بات يُعْرَف بالدولة العصرية، ببُعْدَيْها السياسي والقانوني.

إن إعادة قراءة العلاقة ـ تاريخياً ـ بين السياسي والديني قد تكشف لنا عن المغزى الأعمق لهذا الالتباس في مجرى الاجتماع السياسي، شرقاً وغرباً، وتضع أمامنا من جديد مشكلة الهوية والتباساتها، وتعدُّد مستوياتها، وتنازع القيم التي تتشكَّل منها. لكنّ ذلك في ما أظنّ يُعيد تعميق هذا الالتباس، ويغذّيه، ويعقده ـ مفهومياً على

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة والجامعة. وله عدّة مؤلّفات. من لبنان.

الأقل ـ أكثر ممّا يوضِّحه، أو يساعد على حلّه؛ إذ إن الظروف والعوامل التي ولَّدته هي من التعقيد بمكانٍ يصعب معه الإحاطة بها، وهو يتغذّى تاريخياً من حمولات مفهومية جدّ مركّبة ومعقّدة ومتداخلة، كمفهوم الأمّة؛ وتصورات السلطة والمشروعية؛ والأفكار المتشابكة حول الطبيعة البشرية والمجتمع؛ والآليات التي يعمل بها، والقوى التي تحرِّكه وتوجِّهه.

ولقد تبدّى هذا الالتباس في صورته الأشدّ رسوخاً ـ على اختلاف سياقاته ـ في ارتهانٍ راسخ للسياسي ـ بما هو علاقة حاكم بمحكوم ـ للديني في السياق الوسيط، حيث راحت تتشكّل هوية للمجتمع استناداً إلى أولية الديني، أعني إلى وحدة هوية دينية... وقدمت للديني تفسيرات أصبح بموجبها قادراً على استيعاب الفعل السياسي في سياق تغييبٍ شبه جذري ـ شكلي على أقلّ تقدير ـ للاختلاف عن بؤرة المركز.

إن فهماً لمفهوم المواطنة في صورته الراهنة، وللكيفية التي اكتمل من خلالها وتوسّع ليستوعب جملة التنوعات والاختلافات الهويّاتية والثقافية وتعارضات المصالح وجملة المرجعيات الخصوصية، القيمية والثقافية، كافٍ في ما أزعم لتفكيك هذا الالتباس وتبسيطه بما يخدم إعادة توضيح العلاقة بين السياسي والديني في مجتمع متنوّع يقوم على المشاركة والاعتراف، من غير حاجةٍ إلى تظهير التجربة التاريخية لهذه العلاقة في مناخات ثقافية وحضارية جدّ متباعدة، وتقوم بمجملها على رهانات معرفية ووجودية متعارضة، وعلى تصوّرات ميتافيزيقية متباينة أشد التباين، تغري، ولكنّها تعمِّق المأزق.

ولأن ما يعنيني هو الموقف الإسلامي الراهن من المواطنة في مغزاها ومضمونها، وعلاقتها بالديني، والتبصُّر الذي يمكن اجتراحه من أجل توضيحها وبيان حقيقتها وما تعنيه، استناداً إلى رؤى كونية...، فسوف أبدأ ـ اختصاراً ـ بفحص المفهوم في سياق إسلامي، واستعراض بعض المواقف منه في مغزاه وطبيعته، وفي كيفية استثماره، معطوفاً على خلفية تاريخية في تجربة السلطة، وفي وَعْيها.

٢ـ المواطنة في الفضاء الثقافي ـ السياسي للإسلام

جاهر برنار لويس بأن مفهوم المواطنة غريبٌ تماماً عن الثقافة الإسلامية، تلك

بنظره حقيقةٌ تاريخية وثقافية لا تقبل الجَدَل. وهو افترض كذلك أن لا وجود لمفهوم (Citizen)، لا في العربية، ولا في الفارسية، ولا في التركية، وهي اللغات التي عبَّر الإسلام بها عن نفسه، وكتبت بها ثقافته، ودوّن تراثه...

ما نجده في هذه الثقافة هو مفردة (وطن)، و(واطن)، و(توطّن)، وهي تعني السكن مع، وواطن ساكن، والتوطّن السكن. ومعناه البسيط الساذج هو الاشتراك في سكن المكان. لكنها تخلو بدرجةٍ كبيرة من أيّ مضامين أو إيحاءات كتلك التي تحملها الكلمة الإنجليزية (Citizen)، التي تتحدّر من أصول إغريقية ـ لاتينية، وتعني الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية، أو المشاركة في مثل هذه الشؤون[٢].

ولقد ذهب مفكّرون عرب إلى نفس الرأي.

فاعتبر سمير أمين مثلاً «بأن المساواة القانونية لم تكن سمةً من سمات الأنظمة التقليدية العربية»[٣].

ورأى محمد أركون أن مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أيّ محاولة لتطوير سياق المواطنة كشرطٍ ضروري، ليس لنشوء حكم القانون فحَسْب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على الدولة وتقييدها»[٤].

وقد يبدو أن مثل هذا الرأي يتمتَّع بالكثير من المصداقية إذا ما استحضرنا عند حديثنا عن الوطن والمواطنة الدلالات التي بات يحملها في سياقات تطوُّر في الثقافة الغربية الراهنة، وفي الممارسة[٥].

لكنّ فكرة المواطن في مجتمعٍ سياسي، الذي عليه واجبات وله حقوق تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة، فكرةٌ عرفها الإسلام في أوّل أمره، ونادى بها، ورسّخ مضمونها نظريّاً على الأقلّ[٦].

ونحن نقع عليها فيما لو حرَّرنا أنفسنا من الوقوع في شراك المقارنة السطحية بين المفاهيم.

إن كلمة مواطن في السياق الغربي تقابلها كلمة مسلم في السياق المفهومي للاجتماع السياسي الإسلامي التقليدي[٧]. سبب ذلك أن مثل هذا الاجتماع قامت هويته على الدين، باعتباره العنصر الجامع لكلّ مَنْ ينتمون إليه، ويعيشون في ظلّ مبادئه وقوانينه[٨]. ولقد كان المسلم يتمتَّع؛ بحكم كونه كذلك، بعضويّةٍ فورية وكاملة في

المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه. يدلّ على ذلك ما رواه البخاري: «المسلمون ذمّتهم واحدة، ويسعى بهم أدناهم، فمَنْ أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

وما ينبغي التركيز عليه بالفعل في سياق الانشغال بمفهوم المواطنة وعلاقته بالديني ليس حضور المفهوم أو غيابه في أدبيات الإسلام التقليدي، ولا في الممارسة التراثية، إنما العوامل التي حتَّمَتْ ضرورة إعادة التوسُّع في مضامينه ودلالاته في سياق تعقُّد الاجتماع السياسي نفسه...؛ قصد احتواء التعارضات التي راحت تتعاظم شيئاً فشيئاً مع توسُّع هذا الاجتماع وتعقّده...، فقللت في طريق حضورها من متانة اللحمة التي كان الانتماء الديني وحده كفيلاً بتوفيرها، ضامناً لوحدة هذا الاجتماع. وهو شيءٌ نتج في الحقيقة من العودة المندفعة للخصوصيات، ومن تشعُّب الرؤى والمذاهب، وعودة انبثاق الولاءات التقليدية الطبيعية والهويات الخاصة، التي حيَّدها الإسلام برهةً من الزمن، عبر الإعلاء من رمزية الوحدة المستندة إلى شعورٍ عميق بالانتماء الديني، وبوحدة العقيدة التي تجسِّده.

ولقد أمكن في الإسلام الأوّل[٩] ـ بفعل الاندفاع العاطفي المتوقِّد تجاه الدين الجامع ـ تغييب ولاءاتٍ طبيعية، قبلية أو عرقية أو مصلحية، وخصوصيات وتقاليد اجتماعية، وأعراف وقيم راسخة، ومبادئ، من خلال تغليب مفهوم الأخوة الإيمانية، التي تسوّي بين المؤمنين في المكانة والمنزلة، وفي الحقوق والواجبات.

وكان من السهل لاجتماع سياسي تقوم وحدته على دينٍ جامع مهيمن أن يستوعب كذلك التعدُّد الناشئ من وجود جماعاتٍ دينية أقلوية، عبر التعاهد أو التعاقد[١٠]، كما حصل في وثيقة المدينة، حينما جعل أهل الكتاب أمّة مع المسلمين من دون الناس، بمنحهم حقّ الانتماء السياسي إلى الجماعة ـ الأمّة، التي تكفل لهم الحقّ في الحياة والأمن والعمل، وممارسة خصوصيتهم الدينية والثقافية ـ نظرياً على الأقلّ ـ في إطار اعترافهم بشرعية السلطة، استناداً إلى مرجعيتها النظرية التي تصدر عنها، والمشتمل العقدي الذي تعبّر عنه وتدعو إليه وتدافع عنه وتقوم عليه[١١]. كان ذلك كافياً في مجتمعٍ يعلي قدر الجماعة وأهدافها، ويغلِّب ذلك على قَدْر الأفراد، ويحتفي بوحدة جامعة هوياتية مثالية وعاطفية في آنٍ تقوم على الدين...، في مقابل تعدُّد

يدفع إلى مستوى الخاصّ والثانوي والثاوي، يُعترف به بقَدْر ما يخدم أهداف الجماعة، ويُمنح الشرعية ما دام لا يشكّل في حضوره الخاصّ خطراً على وحدة الأمة، وصفاء هويّتها، وكلّية أهدافها، والقيم التي توجهها. لكنّ مثل هذا التدبير لم يكن كافياً في ظروفٍ تلَتْ، بغضّ النظر عن الطريقة التي يُقيَّم بها الآن، والموقف الذي يُتَّخذ إزاءه في الظرف الذي وُلد فيه؛ إذ لم يَمْضِ وقتٌ طويل حتّى عادت الولاءات الطبيعية التقليدية إلى الظهور؛ بفعل خفوت الشعور الديني وتقلُّص اندفاعته، واستعادَتْ الهويات الشخصية الخاصة، التي حُيِّدت لمصلحة العام الجامع، زَخْمها، وراحت تطغى على الشعور الديني، الذي بدأ يبهت حضوره شيئاً فشيئاً في توتُّرات المجتمع وتقلُّبات مصائره، ويتهاوى في سياق تنازع العامّ والخاصّ.

ولأن وحدة الهوية نفسها لم تعُدْ مضمونة في سياق تعارض التفسيرات المختلفة لطبيعة هذه الهوية وعناصرها، ولأن القاعدة التي قامت عليها وحدة الاجتماع تفكّكت عراها في خضم تعدّد التأويلات، فلقد تمَّ تعويض ذلك بوحدة قهرية تقوم على السلطان، أعني تمَّ توحيد المجتمع، لا عبر هوية باتَتْ موضع نزاع، بل عبر وحدة تسلُّطية قاهرة تستمدّ مشروعيتها من تفسير محدّد للدين، يتمّ فرضه صورياً عبر قوانين وتشريعات وأنظمة مسيِّرة، تكفل، ليس وحدة الشعور والانتماء وحقّ المشاركة والفعل فحَسْب، بل وحدة الولاء للسلطان، ولا تُعنى في أهدافها بتقرير نسق منتظم للواجبات والحقوق، بل بفرض واجب الخضوع والطاعة، فتحوَّل المواطن الفرد من مشاركٍ في الحياة العامة إلى مجرّد رعيّة، وتحوّل المجتمع من وحدة سياسية عضوية يكفلها الديني إلى وحدة صورية قائمة على الإخضاع، تكفلها رهبة السلطان وقوّته وتغلُّبه وشدة سطوته.

ولأن وحدةً كهذه هي في حقيقتها وحدةٌ هشّة إلى أبعد الحدود، تدفع بنفسها عناصر المجتمع إلى إعادة التموضع في الخصوصيّات؛ رغبة في البحث عن الأمان أو الكرامة، أو القيمة والمنزلة أو المصلحة والخير، فإنّ القوّة وحدها كانت السبيل الوحيد لقمع التدافع الذي يولِّده مثل هذا الانكفاء، وتصادم المصالح المتعارضة الذي تقود إليه. فولد ذلك صراعات شتّى بين هوية جامعة صورية، تعتمد على وحدة السلطان وتفرض بالقهر، وهويات خاصّة أكثر رسوخاً؛ بين سلطة وأفراد مختلفين؛

بين خصوصيات متعارضة، راحت تغذّي تعارضها بالأوهام، متنافرة ومتباعدة، وبين وحدة صورية مثالية هشّة لا تستند إلى قيمةٍ عامّة متسالَم عليها. عَطْفاً على أن سلطة صورية تفتقد إلى قيمةٍ كلية حقيقية جامعة لا يمكنها أن تمتلك الحدّ الأدنى من الآليات العقلانية التي تستطيع من خلالها التخفيف من حدّة هذه التعارضات، والتقليل من خطر التنازع بين هويّات بات يصعب انصهارها في فضاءٍ عامّ موحَّد، وتوحُّدها على أهداف مشتركة وغايات ومصالح متقاربة تلتقي عندها الإرادات وتتّفق.

والملفت أن الفكر السياسي الإسلامي برمّته في القرون الوسطى، منذ الماوردي[١٢]... وحتّى انتهاء عصر الخلافة، كان اهتمامه ينصبّ على اقتراح الوسائل التي تكفل للسلطان بسط هيمنته، ولو بالتغلُّب، وترسيخ نفوذه؛ وعلى التنظير للآليات التي تكفل له إبقاء جماعة متنوّعة مختلفة الميول والانتماءات العرقية والمذهبة والدينية متعدّدة المصالح والرؤى والأهداف، مضمونة الخضوع لسلطانه، منصاعة لإرادته الجامعة المالكة لسلطة التشريع والتقنين والتدبير؛ وعلى توفير التبرير الديني لقمعٍ لا هوادة فيه لكلّ اختلافٍ أو إعلان اختلاف أو تمايز أو معارضة تخلّ بهيبته، وبالوحدة الكلّية الصورية التي يوفرها وجوده.

مع زوال الوحدة الصورية للاجتماع الإسلامي؛ بزوال الخلافة وقيام الدولة القطرية، استناداً إلى مكتسبات الدولة الحديثة والفكر السياسي الغربي الديموقراطي أو الاشتراكي ـ، مع ما حمله ذلك من تطوُّر في مفهوم السلطة ومبدأ شرعيتها وحدود صلاحياتها، وفي مفهوم المواطنة والمشاركة ومعنى الخير العام والمصلحة المشتركة، وبروز مفهوم المواطن الفرد كوحدةٍ قانونية تملك حرّية إرادتها وقرارها وحقّها في التعبير عن نفسها وممارسة قناعاتها والإعلان عن خصوصيتها وهويتها وطريقة انتمائها إلى حدود الجماعة التي تحتويها ـ بدا أن إعادة التفكير في مفهوم المواطنة على ضوء الإسلام بات أمراً ملحّاً. كما بات ملحّاً كذلك التفكير في شكل التدبير الذي ينبغي اجتراحه في مجتمعٍ إسلامي بدا على غير صورته التي كان عليها في ما مضى.

٣ـ المفكِّرون الإسلاميون المعاصرون، مثاليّون وواقعيّون

لم يمنع تفكُّك الوحدة السياسية للمسلمين، وانهيار اجتماعهم السياسي

الجامع القائم على الخلافة، ولا التعقيدات التي ولّدها بروز الدولة بالمعنى الحديث ـ في خضمّ إعادة تشكيل الدولة في الأقطار الإسلامية الخارجة من تحت وصاية الاستعمار ـ من بروز أصوات كانت وما زالت على قناعةٍ تامّة بأن الدولة الدينية، على شكل نموذج الخلافة، هي الحلّ الأمثل لمأزق الاجتماع السياسي الإسلامي، وهي وحدها الصالحة لتحقيق مجتمع العدالة، وتأكيد مبادئ الخير العامّ، استناداً إلى مبادئ الشريعة وأحكامها[١٣].

ولأن مثل هذه القناعة تفتقد إلى سندٍ تاريخي يشهد على صحتها، في ظلّ إخفاقات التجربة على غير صعيد، فلقد كان من الطبيعي أن يتمّ استحضار تراث النظّار السياسيين المسلمين؛ من أجل إعادة تشكيل تصوُّر يأخذ بعين الاعتبار التأصيل الشرعي الفقهي لمفهومي الأمة والجماعة والأحكام المرتبطة بالسلطان، ويأخذ بالاعتبار كذلك واقع المسلمين.

وبغضّ النظر عن الجَدَل الذي أثارته قناعةٌ كهذه في سياق تحوُّلات جَذْرية محلية وكونية، فلقد قُدِّر لها أن تجد تيّاراً متّصلاً من المنظِّرين الذين يكادون يتشابهون في الثوابت والقناعات، وإنْ اختلفوا في طريقة الترويج والإعلان لمشروعهم، وفي اللغة التي يعبِّرون بها عن قناعاتهم.

وأكثر هؤلاء الدعاة غُلُوّاً هو أبو الأعلى المودودي، المفكِّر الهندي الأكثر أصوليّةً بين أبناء جيله ـ وهو الذي أثَّر بشكل لا محيد عنه في سيد قطب[١٤] فيما بعد، وفي تيار السلفية العربية ـ، وهو اعتبر أن المجتمع الإسلامي يقوم على قاعدة ولاء هي الدين...، وأنْ لا محلّ في ذلك للحلول الوَسَط...، خالطاً بذلك بين المجتمع كمجال حراك للأفراد والجماعات... وبين السلطة. وهو جادل بضرورة أن يقتصر المجتمع الإسلامي على المسلمين...، ولأنه كان على قناعةٍ راسخة بأن هوية المجتمع الإسلامي تقوم على وحدة الانتماء الديني الجامع، أو على وحدة الشعور الإيماني، أو وحدة القانون الذي تكفله الشريعة، فلقد رفض تأسيس الباكستان، استناداً إلى قاعدة قومية... ومنشأ قناعته في ما أعتقد هو إيمانه بأن الدولة الإسلامية التي تتعارض مع أيّ مفهومٍ آخر للدولة هي مجموعةٌ سياسية يتمّ إقرارها عقائدياً، وتمتلك نظرةً عامة لا تعترف بالعُرْف ولا بالنسب ولا بالقومية كقاعدة للمواطنة.

إن مجمل القاعدة الأخلاقية للدولة القومية الحديثة ـ بنظره ـ المستندة إلى مبادئ نفعية وولاءات عرفية ضيقة هي النقيض تماماً للدولة المسلمة الحقّة، التي تسمو على الولاءات الضيقة، وتتوجَّه نحو عموم الإنسانية، ولا تعترف بغير سلطة الله.

وهو راح يروِّج لقناعة راسخة بأن المؤمنين الحقيقيّين فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية الحقّة، ناهيك عن العمل لأجلها؛ والطريقة المثلى لإنشائها تتمثَّل في البدء بخلق مجتمعٍ إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة، ليعقب ذلك الدولة، كثمرةٍ طبيعية لهذا النوع من الاقتران[١٥].

ولقد عبَّر سيد قطب[١٦] خير تعبير عن مثل هذه الرؤية في كتابه معالم على الطريق. وبقي وفيّاً لها إلى آخر أيامه.

وطبقاً لهذا التصوُّر لا يوجد مشكلة مواطنة بالنسبة لغير المسلمين في مجتمع إسلامي؛ لأن الدولة الإسلامية إنما تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم... وعلى غير المسلمين إنْ أرادوا العيش في الدولة المسلمة أن يخضعوا لقوانينها، وأن يعيشوا كأقلِّية محفوظة الحقوق وفق تشريعاتها، شرط الولاء لطبيعتها التي قامت عليها، وما داموا لا يشكِّلون تهديداً لوحدتها وسلامة انتظامها.

ولقد وَجَدَتْ هذه الآراء صدىً عند مفكِّرين معاصرين بعد ما يزيد على نصف قرن من الجَدَل الذي حرَّكته...، والصراعات التي ولدتها، والظروف الملتبسة التي أحاطت بها.

ونحن نجدها مثلاً على صورةٍ تكاد تكون نسخة طبق الأصل في كتابات مصطفى مشهور، وعبد السلام فرج، وعبد السلام ياسين، والقرضاوي، وفتحي يكن، وراشد الغنوشي، وآخرين.

والأخير مثلاً يجادل بأن المواطنة في الحياة السياسية الإسلامية تعتمد على معيارين: الانتساب الديني؛ والإقامة. وهو شيءٌ أظنّ أنّه ولّده من وثيقة المدينة، شأنه شأن مفكِّري العصور الوسطى، من غير أن يبين لوازمه القانونية، والمقتضيات في تدبيره[١٧].

فالمسلمون غير المقيمين في الدولة، وغير المسلمين المقيمون فيها، لا يحقّ لهم أن يكونوا مواطنين بالكامل، وقد يصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة،

لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل، فلا يحقّ لهم مثلاً تسلُّم مناصب رئيسة في الدولة...، مكرِّراً الموقف التقليدي القاضي بحرمان غير المسلمين في دولةٍ مسلمة من المشاركة في الحكم، أو في شؤون التدبير السياسي، أو إشغال المناصب الحساسة، كالوزارة والقضاء والعسكر... لكنّه يتخفَّف من كلّية هذا الحكم، استناداً إلى عدم خوف الخطر...، فيجوز ذلك ما دامت هذه المناصب في الدولة الحديثة مقيّدة غير مطلقة، محدودة التصرُّف بحدود القانون[١٨].

لقد بقي تصوُّر هؤلاء النظّار للدولة مثالياً، يعبِّر في العموم عن رغبةٍ بقيت بلا تحقُّق في سياقٍ تاريخي، وهي بقيت حُلُماً يراود أولئك الذين ـ استناداً إلى شعور ديني ـ آمنوا بإمكانية تحقيق العدالة في مجتمعٍ إنساني، على قاعدة وحدة الإيمان أو الأخوة الإيمانية...، والذين لم تغيِّر التجارب المخفقة من قناعتهم بأن اللحظة التاريخية التي يتحقَّق فيها ذلك آتيةٌ لا محالة.

ولأجل ذلك كانت كتاباتهم في الأعمّ الأغلب جدالية، عاطفية...، أعوزها التحليل المنطقي ـ التاريخي لطبيعة المجتمع وقواه، وللهوية وعناصرها، ولتشكّل الولاءات وزوالها، ولمعنى السلطة وطبيعة مشروعيتها ووظائفها، ولعلاقة الديني بالسياسي في مجتمعٍ متنوع...

ولقد أخفق هؤلاء كذلك في فهم التعقيدات التي ولّدها بروز المجتمع الحديث ونشوء قوى فاعلة في صيرورة أهدافه...، غير منظورة في الأعمّ، ولا تفهم على وجه الدقّة الكيفية التي تعبّر بواسطتها عن نفسها، والسلطة التي يمكن أن تمارسها في تحديد أو توجيه الرهانات والمصائر.

ولقد كان يعيبها كذلك عدم وَعْيها للعلاقة المعقَّدة بين هويّة دينية وهويات مقارنة تبرز وتختفي حَسْب الظروف...، ولطبيعة الهويّة الدينيّة نفسها وعناصرها، والجدَل الذي يحكم حضورها في سياق تعارضات المصالح الفردية والأهواء. كلّ ذلك دفع مفكِّرين أكثر وَعْياً لمقتضيات الحداثة، ولجدل القيم والتاريخ...، إلى تطوير تصوّرات أكثر إقناعاً، وأقلّ جَذْرية (من أمثال: محمد عمارة، فهمي هويدي، طارق البشري، سليم العوّا، أحمد كمال أبو المجد، علال الفاسي، وآخرين).

لقد اعترف فهمي هويدي[١٩] بأن الصيغة الإسلامية التقليدية لمفهوم المواطنة

كانت متقدّمة ﴿ زمانها، لكنّها تمَّ تجاوزها من قبل التطوّرات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية.

وهو دعا إلى العودة إلى مبادئ القرآن والسنّة لإعادة البحث عن صيغة تستوعب مثل هذه التقدُّمات، ﴿ إعلانٍ واضح وصريح عن ضرورة تجاوز اجتهادات النظّار ﴿ العصور الوسطى والحديثة، والتقاليد المتراكمة حول السلطة، والتفسيرات القديمة لهذه المصادر، والتي يبدو أن تحوُّلات الأزمان ألغَتْ قيمتها بنظره، وجرَّدتها من فاعليتها، ومن قابليتها للحياة.

لكنّ هويدي يقف ﴿ نقده للسلطة الدينية عند حدودٍ لا يتجاوزها، ويلتزم بمضمون إسلامي للدولة. ولم يكن بمقدوره كذلك أن ينفي انشداد الدولة إلى الإسلام، وحاجة الإسلام إليها. وهو يردِّد، كما هو حال عمارة، نفس أفكار القرضاوي وحسن البنّا وعبد القادر عودة بمفردات من القاموس السياسي الحديث.

وطوّر سليم العوا ﴿ مجمل كتاباته أطروحةً جريئة تعتمد على ما أسماه التضادّ بين شرعية الفتح وشرعية التحرير. لقد تعاملت الجماعة السياسية التقليدية ـ بنظره ـ مع غير المسلمين كشعوب مقهورة...؛ لأنها أمكنها ﴿ ذروة توسّعها أن تحتويهم داخلها على أساس الفتح، ولقد جاءت الدولة الإسلامية الحديثة إلى الوجود نتيجة صراع التحرُّر الذي ساهم غير المسلمين فيه بصورةٍ متساوية مع المسلمين. فهم لذلك يستحقّون حقوقهم كاملة كمواطنين... ولم تعُدْ، والحال هذه، صيغة المواطنة على أساس الفتح قابلةً للتطبيق[٢٠].

نظرة كهذه تقدُّمية. لكنها تقوم على مبدأ مقايضة خطير...، لا على مفهوم راسخ للاستحقاق الذاتي... فكأنّ شراكة المواطنة هنا إنما تقوم على أساس مكتسب هو المشاركة ﴿ صناعة التحرُّر، لا العضوية النابعة من استحقاقٍ ذاتي لحقّ المواطنة. وهي رؤية ﴿ جوهرها تغفل التنظير للمبادئ الأساسية التي يفترض أن يقوم عليها مبدأ المواطنة ﴿ مجتمع ما بعد التحرير، إذا كان الانتماء الديني لم يعد كافياً ليكون أساساً لذلك، مع إقرار القبول بتعدُّده ﴿ مجتمعٍ سياسي منظّم.

و﴿ السياق ذاته من الجدال ناقش طارق البشري ما قرَّره الغنوشي بإسهابٍ.

وهو ميَّز، استناداً إلى الماوردي، بين وزير التفويض ووزير التنفيذ، ثم رفض

مقتضياته، معتبراً أن لا منصب في الدولة الحديثة يملك سلطة مطلقة يمكن أن تخلّ ممارسته من قبل غير المسلمين بوحدة الدولة وبهويّتها، مقترحاً أن تكون جميع المناصب مفتوحة للمواطنين، على تعدُّد هوياتهم الدينية، بلا قيود.

وهو يقرِّر وجهة نظر نقدية لحقوق المواطنة في الفكر السياسي الحديث، مفترضاً أن حقوق الإنسان العصرية وثيقة الارتباط جذرياً بحقّ المواطنة في دولة، وأن حقّ الإنسان في العيش الكريم والتعبير وما إلى ذلك مرتبطٌ أشدّ الارتباط بالسياسي الذي ترتكز إليه فكرة الهوية والمفهوم الكلي للدولة الحديثة.

وهي حقوقٌ لا تقيم وزناً للتمييز بين أكثرية دينية أو عرقية وأقلية، لجهة حقِّها بالتمتُّع بمزاياها على قدم المساواة.

ولأن هذه الحقوق ذات طابع فردي، أعني لأنها حقوق فردية، فإنها تقتضي كذلك أن يتساوى الأفراد المسلمون في التمتُّع بها، استناداً إلى عضويتهم في المجتمع السياسي، والالتزام بهذه العضوية استناداً إلى اعتبارات سياسية، لا دينية.

وإذا كان من الطبيعي ـ بنظره ـ تحديد العضوية في المجتمع الإسلامي التقليدي بالمسلمين وحدهم فإنّ الضرورات الحديثة تحتِّم معاملة الأقلّيات على أسس متساوية، وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع، وفي حقوق المساواة[٢١].

ومهما يكن من أمر ما قدَّمته هذه الجهود من تبصُّرات فإن الرؤى الإسلامية الحديثة في ما يخصّ المواطنة وحدود المشاركة السياسية للمختلفين دينياً في مجتمع إسلامي لم يكن لها تأثيرٌ كبير على مجريات الأحداث، ولا على التجربة السياسية في المجتمع الإسلامي حديث التشكُّل؛ لأن أغلب الدول الإسلامية بقيت علمانية، تقوم في الأعمّ على القومية، ولم يكن الدين فيها أساساً، في بناء خصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية وقيمها السياسية، بالرغم من أن حقوق المواطنة بقيت فيها منتهكة إلى حدٍّ بعيد ومنقوصة.

ولقد بقيت التنظيرات تدور في العموم حول إيجاد صيغة توفيقية بين تصوُّر تقليدي إسلامي للحكم، مرجعيته الشريعة أو الدين، وبين المواطنة في دلالاتها الراهنة كمكتسبٍ معرفيّ غربيّ بامتيازٍ، يقصد منه الحقّ في المشاركة السياسية، والتمتُّع بالخير العامّ، والمساواة في الحقوق.

لكنّها بقيت في عمومها قاصرةً عن أن تقدِّم لنا تفسيراً مقتضباً للكيفية التي يتمّ بها التوفيق بين الديني والسياسي، بين الاعتماد على خصوصية، وبين مفهوم المشاركة في المواطنة، بين هويات مختلفة (دينية، عرقية، مصلحية) وهوية سياسية جامعة، من غير إخلالٍ بمقتضيات كلتا الهويتين؛ بين الديني كركيزة لهويّةٍ خاصة ولانتماءٍ وبين المواطنة كمشاركةٍ في المجال العامّ تكفل المساواة.

وبقيت عاجزةً كذلك عن أن تمنحنا التصوُّر الكافي للكيفية التي تتولَّد من خلالها تناقضات الهوية، ولكيفية تفكيكها، استناداً إلى تدبيرٍ عقلاني يرتكز إلى قيم مشتركة معترف بها.

لقد كان من الضروري أن يتمّ التركيز على وجهٍ خاصّ على تفكيك الديني عن السياسي، لا أقصد بذلك تصوُّراً علمانياً للدولة، بل فرز نطاقات، أعني فرز نطاق الخصوصيات المشكلة للأفراد وللجماعات... ـ والتي يشكِّل فضاء المجتمع المدني ميدان حضورها ـ، ونطاق هوية سياسية خالصة، يولِّدها نقاشٌ عمومي في فضاء مفتوح وحُرّ، يقصد الخير العامّ، ويفضي إلى تحديد واضح لمصلحة الجماعة التي تولِّده، وتسلِّم به، وترتضي الاحتكام إليه، والانتظام في سياق فعل تدبيره، وتكفل عبر تماسكها للخاصّ أن يعبِّر عن نفسه، وأن يتعايش في تجربته السياسية مع ما يتشكَّل كـ (هُمْ)) في مقابل (نحن)، استناداً إلى تدبيرٍ عقلاني يقوم على وحدة القانون والدستور مثلاً، ووحدة المصلحة التي ينقاد إليها حراك الجماعة، أو وحدة القيم الكلّية الأولية التي صدروا عنها. وهو شيءٌ قُدِّر للفلسفة السياسية المعاصرة إنجازه، متجاوزة فكرة الدولة الطائفية والقومية إلى الدولة متعدِّدة الهويات... وهو ما أرغب هنا في استثماره في وجهة نظر محدَّدة باختصارٍ.

٤ـ الفضاء العمومي، وفكّ الاشتباك بين العامّ والخاصّ

لقد أدرك المنظِّرون السياسيون الغربيون أن أوّل ما ينبغي الاعتراف به قبل كل تنظير في السياسي هو أن أحد أكثر أشكال التهوّي والاختلاف رسوخاً هو التهوّي الديني، أو الاختلافات الدينية والعقدية، حتّى في فضاءٍ مفتوح حُرٍّ وليبرالي، كما هو حال مجتمع المواطنة الكاملة، وأن أيّ محاولةٍ لتأسيس جماعة سياسية بالمعنى

العصري للكلمة على أساسٍ جامع تفترض إعادة التكفير في الديني أوّلاً، ثم في الآلية التي تقلّل فرص التوتُّر بينه وبين العامّ، أعني بين الانتماء الذي يولِّده الوجود في وحدة سياسية جامعة وبين الانتماء إلى هويّات متنوّعة لجماعات، بين تعدُّد الانتماء إلى الخاصّ ووحدة الانتماء إلى إجماعٍ سياسي.

يضعنا استحضار المكون الديني للثقافة أمام تحدٍّ فكري (إذن) وأخلاقي، بؤرته تبين الوجه الذي به تحصل الغيرية الدينية، ذلك أنه لما كان الدين عنصر تمايز ثقافي وفرز فإن قيام فضاءٍ عمومي قوامه التدافع العلني لتقرير ما يكون خيراً للحياة العامة للأفراد يتطلَّب قيام عقلانية خاصة تستطيع تحقيق الاعتراف **أوّلاً** بهذا الانتماء على قاعدة العدالة، **وثانياً** بحمايته من أيّ انجراح يفضي إلى التعويض عبر الإعلاء من شأن الهوية الخاصة بخلق تهويمات. فكيف يمكن إذن نشوء فضاء من هذا القبيل يضمن حضور المكوّن الديني للذات الفردية أو الجمعية في مجتمعٍ مركب متنوّع الهويات، وعلى أيّ نحوٍ يمكن تدبير هذا الفضاء بما يضمن كذلك وجود الذات المواطنة، وإعلاء هويتها...، وتمتُّعها بالعدل.

لقد ارتبط نشوءُ مفهوم الفضاء العمومي بميلاد الدولة الحديثة، وهو يتجسَّد في كونه المساحة المشتركة للتدافع الفردي، الذي عنده يتهاوى الفصل بين العامّ والخاصّ الذي رسَّخته المرحلة القديمة اليونانية ـ الرومانية والإسلامية الوسيطة. إنه عبارةٌ عن مجتمعٍ سياسي مؤلَّف من أفراد منخرطين في أنشطة ذات مصلحة عامة، على أساسه تقوم مطالبهم بالاستقلالية إزاء السلطات المؤسّسة، وعلى رأسها الدولة وليدة التعاقد الحُرّ؛ أو المساحة العمومية المتاح ولوجها لكلّ المواطنين، والتي يمكن لهم فيها الاجتماع لوضع رأيٍ عام وصيانته. ولقد انتهى مثل هذا الفضاء بمناقشة جَذْرية حول قضايا المصلحة العامة المشتركة لأفراد خواصّ يعتمدون على عقولهم، ويعترف لهم بحقّ الاتّحاد والاجتماع والتعبير عن الرأي والتقدير للأمور[٢٢].

ولمّا كان مثل هذا الفضاء العمومي يستلزم الذات المواطنة فإن الواقع الأشمل للمواطنة يستدعي التساؤل عن حيِّز الدين ضمن المفهوم الشامل المتعلِّق بالحياة العامة والخاصّة للأفراد، ومن ثَمَّ التساؤل عن نجاعة التدبير العقلاني للاختلاف، من حيث إنه يقوم على الاعتراف بالهوية بما هي آليّة تسهم في تكوُّن الذات المواطنة، قَدْر

مساهمتها في ضمان حقّها في التمتُّع بالعدل الاجتماعي وتوزيع الخيرات... إن التسليم باندراج المكوّن الديني للذوات ضمن الهوية يتطلّب إذن معالجة موضوعة حضورها في الفضاء العمومي عبر تدبير سياسي للاعتراف.

٥ـ التدبير السياسي للاعتراف بالهوية

إن أبرز ما ينبغي التشديد عليه في مقامٍ يدّعي السعي لإنجاز تدبير عقلاني للاختلاف، والاعتراف بالهوية، هو الإقرار بالاختلاف نفسه، أو بعبارةٍ: (بالحال الاختلافية للهوية)، أو بواقع الحالة الاختلافية للهوية، والتي بسببها يتولَّد نظر إلى الاختلاف باعتباره المفهوم الذي بفضله يتعدَّد الكائن، والذي بفضله يصبح التعدُّد خاصّية الهوية.. ويصبح الانتقال والترحال سمته الذاتية[٢٣].

وبقدر ما إن الذات الفردية نفسها مدعوّة إلى سلوك سياسة خارجية تدبر بواسطتها واقع الاختلاف والتعدُّد في هويتها فإن ذلك مطلوبٌ أيضاً في الذات الجمعية؛ ذلك أن الهويات المتعدِّدة تتعدَّد تضافرياً بنحوٍ سياسي. حتّى إذا ما قارنت الهوية السياسية، استناداً إلى المقتضى المذكور، المستوى الفردي للأنا تصبح السياسة نفسها هي ما يميز الـ (هُم) والـ (نحن)... وإذ تقوم هنا هويّة جميعة في مقابل أخرى فلنفحص عن وجه التدبير الممكن سياسياً، متى ما استقرّ سعيه على معالجة الصراعات ضمن جهاز الدولة مراعياً مطلب الاعتراف والعدل الاجتماعي.

أ ـ عن تدبير الهويّة البَيْن ذاتية

بدا أن تدبيراً سياسياً هو الكفيل بمعالجة واقع العلاقات بين الـ (هُم) والـ (نحن). علّة ذلك أن السياسة تعمل في كل واحد من أفراد الجماعة الـ (نحن) إلى التمييز بين خصوصيات أو هويّات بين ذوات لفحص الكيفية التي يمكن لهذه الذوات من خلالها تأويل هوياتها.

في مثل هذا الموقف فإن قوة التمييز تناط بالسياسة والهويّة معاً، لجهة أن مكمن التمييز هو كون خطوط التقسيم الهويّاتي يعتمد غالباً على حدود الهوية الخاصة (فردياً وجماعياً) في اختلاف مع هويّات مغايرة، لكنْ حين ينظر إلى أن

الهويات نفسها هي مفعول للسياسة على جهة التحديد والاختلاف معاً فإن ذلك هو ما يبرِّر مساءلة الواقع الثقافي الذي يكثر اعتماده مرجعاً للتمييز.

إن الهوية الأولى هي نتاج قوّة سياسية لإسناد قيمة متعلّقة بالخصائص المشتركة، ومنها: الاعتقاد، والتي يتمّ ترجمتها في شكل تفكير وسلوك وإحساس يخصّ جماعة بشرية بعينها.

وإذ تشي هذه الأطروحة بتصاعد الوَعْي بالتميُّز الثقافي، ووصله الصميمي بهوية قد تكون موهومة، وتشكّل عناصرها معطىً لوحدة أفراد لجماعة ثقافية أو دينية، فإنّ من شأن ذلك أن يزيد من الصعوبة التي تعترض السياسة في اضطلاعها بمهمة التدبير العقلاني في مجتمعٍ حديث، سمته اللا تجانس الثقافي بعامّة، والديني منه على وجهٍ خاصّ.

كتب رينو: «إن اختلاف الهوية من حيث هو كذلك لا يكون بالقوة الكافية حتّى يميز بين الـ (هُم) والـ (نحن)، والذي يفترض تنازعات تكون فيه الجَذْرية سمةً أساسية»[٢٤].

كثيراً ما تصعد السياسة من حدّة التمايزات حينما يكون من مصلحة جماعة ما فعل ذلك. كما ترفع من علوّ حدود التقسيم بين الهويات، وبما يسهم في تخصيص جماعةٍ بخصوصيات غالباً ما تتغذّى من صناعة التأويلات والتهويمات[٢٥]. بل إن من شأن السياسة أن لا تجد غضاضةً في خلق واصطناع ماضٍ تاريخي يجذّر أو يعمّق الاختلاف الموهوم، وتحويله إلى قناعاتٍ تخترق اعتقاد الذات الفردية والجماعية.

وبذلك متى ما اتّضح أن للسياسية فاعليةً شديدة الخطورة في ترسيم الحدود بين الهويات، وتجذير الاختلاف الثقافي إلى حدّ صنع العدوّ، فإن من شأن النزاع السياسي الذي يمسّ أغلب الهويات أن يكون عامل تقريب بينها، عوضاً عن كونه مبرّر تبعيد... وهو الذي يجسد بالنسبة لرينو السعي إلى تحصيل الاعتراف ببعضها البعض، أو يجسّد مسعىً لتفسير موحّد للهويّات المختلفة. كيف ذلك؟

إن ما يظهر أنه واقع مفارق يمكن تخطّيه عبر التمييز بين هوية أوّلية ناشئة من التنشئة الاجتماعية الأوّلية (أسرة، مدرسة) والهويات الثانوية الناتجة عن تنشئة اجتماعية ثانوية (ثقافية، سياسية، ومهنية)، مع ضرورة الاعتراف بأن الهويّة الأولى هي

الأساس الذي يهب المعنى للهويات الثانوية.

إن أيّ هويةٍ شخصية في مجتمعٍ تجد موقعها ضمن كيان سياسي مؤسّس (سواء قلنا بالتعاقد الاجتماعي أو الذاتي، كما هو عند هيغل). إنها بتعبير رينو شرط سياسي. بل إن الاعتراف بها هي نفسها يُعَدّ شرطاً سياسياً. لكنّ ذلك يحصل في سياق تدبير سياسي يهمّ الهوية الجمعية من خلال كيان الدولة. وإذا كان التصوُّر الهيغلي محكوماً بفَهْم حركي أنطولوجي للعلاقة بين الـ (أنا) والـ (كُلّ)، بين الأفراد والدولة فإن التدبير الأخلاقي ـ السياسي لهذه الهوية البين ذاتية يجد مبدأ في الوجود الأمبريقي المعاش، دون أيّ تعالٍ أنطولوجي. وهو لذلك يراعي الانفعالات والمشاعر. فكان أن حصل اعتماد تلك الأتيقا السياسية على السيكولوجية في بلورة تشخيص الأمراض الاجتماعية، وفي مضمون ما تدعو إليه من عدل متقوّم بالاعتراف، ومناهض لدواعي الانجراح الأخلاقي.

وهكذا فإن كياناً مؤسّساتيّاً كلّياً، الدولة أو الفضاء العمومي المؤسّس، يُعَدّ شرطاً لتدبير عقلاني للمشترك العمومي. وسواء تحكم بهذا الكلّ؛ باعتباره ذا مضمون أنطولوجي أو أخلاقي، فإنّ هاهُنا وحدةً سياسية يلزم قيامها حتّى تحصّن مجال التقاء الهويّات من الاصطدام، بما يشدّد على أولويّة السياسي والوحدة التي ينشئها، وحدة تتعالى لزوماً على التنوّع الثقافي بمضامينه المتنوّعة، بما فيها الديني... وحيث إن هذا الشكل من التدبير هو تدبير لالتقاء الهويات الفردية بحمولاتها الثقافية المتنوّعة فإن ذلك يفترض تدبيراً من ذات الفرد لذاته؛ ذلك أن الفضاء العمومي الذي يسعى ليكوّن فضاءً للذات المواطنة معنيٌّ بعقلانية تهمّ الفرد أوّلاً، فيكون التدبير على مستوى الذات الشرط العميق للتدبير الأوسع الذي يحقّقه الفضاء المشترك وينجزه.

ب ـ تدبير التعدُّد في الهوية الشخصية

ومتى ما أصبحت الهوية الشخصية موضوعاً سياسياً فهي إذن تستدعي تدبيراً عقلانياً مؤسّساً، يباشر الشأن الشخصي، كما يباشر الشأن العمومي. ولأن مثل هذا النوع من التدبير يخصّ أساساً الأخلاق السياسية، ويستند إليها، فإنّ أهمّ رهانٍ يتعين كسبه هو السعي إلى تجنيب علاقة الذات بذاتها من مشكلات الانجراح الأخلاقي،

الناشئ من نُكْرانها أو عدم الاعتراف بها. ولأجل ذلك فنجاح كلّ تدبير عقلاني للذات رهينٌ على الدوام بمدى التقدُّم الذي يُحرزه جهد الإعلاء المنوط بالهوية الشخصية. فلا تدبير عقلاني من دون اعترافٍ صريح بالقيمة الفَرْدية للإنسان، ذاك الذي يجنِّبه سوء كلّ تحقيرٍ مهما كان واقع انتمائه الثقافي ومضامينه، ومنها: الدينية.

والتعدُّد المعنيّ هنا في مستوى الذات الفردية إنما يتمثَّل في الهويّات المتغايرة، التي من شأنها أن تتعاقب أو تتزامن بالنسبة للفرد الواحد بحكم مسؤولياته وأدواره في المجتمع معقَّد التكوين. وهي هويّات مفروضة فرضاً... ولا يختلف القَسْر الذي تمارسه عن القَسْر الناشئ من التنشئة الاجتماعية... والفرد الذي يحوز مثل هذه الهويات؛ وفق مقتضيات موقعه أو الدَّوْر الذي يؤدّيه في المجتمع، يسعى إلى تحصيل الاعتراف بحقِّه في أن يعيش على النحو الملائم مع ما يريد أن يكونه، وبالقيم التي تشكِّل مرجعيته[٢٦].

وكما يسعى الفرد على الدوام إلى توحيد الأوجه المختلفة لهويته الذاتية، من خلال تفاعلٍ يسير مع هوية عقدية عميقة، يسعى كذلك لأن تعترف له المؤسسات التي يعمل فيها بأن تسمح له بالعيش على نحوٍ ملائم مع ما يريد أن يكون عليه من خصوصيات، حتّى لو تطلَّب ذلك شكلاً من أشكال المقاومة أو المفاوضة.

هناك إذن تفاعلٌ بين الهوية الأصلية والمؤسسة، تفاعلٌ يتّخذ شكل مفاوضة، يحاول عبرها الأفراد التعبير عن حقّهم في ملاءمة تطبيق القواعد التي تفرض عليهم نمطاً خاصاً من القيم أو أشكال التعامل أو السلوك مع ما يتطلّبه انتماؤهم إلى هوية خاصة، من قبيل: الحرص على ممارسة الشعائر الدينية والطقوس، من غير أن يؤثِّر ذلك سلباً على طبيعة الدَّوْر الذي يجب عليه الانتهاض به كعاملين منتجين داخل مؤسّسةٍ تفرض نمطاً للهوية خاصاً.

وضعٌ من هذا القبيل يشي بحالٍ سياسية تحاول تجنيب الفرد ألم العَجْز عن تدبير تعدُّد الهوية الشخصية، غير استجابة سياسية لمطلب الاعتراف... فأين يقوم إذن مركز هذا المطلب...؟ وكيف يتأتّى ترسيخ إتيقا سياسية للاعتراف، استناداً إلى تشكّلٍ واضح لتدبير عقلاني؟[٢٧].

٦ـ في الاعتراف وسياسة الهويّة

يألم الإنسان حين يصيبه غبن يخدش تمثّله لهويته الخاصة، فتتولد عنده حاجة إلى التعويض، أي إلى مسعىً للاعتراف ينهض عندما تصاب الذات بانجراحٍ يتصل بانتمائها الحتمي إلى هوية خاصة أو جماعة أو اعتقاد.

ولأن مسعى الاعتراف هذا لا يمكن إلاّ أن يكون سياسياً، أعني تعبيراً عن حقٍّ في فضاء مشترك متعدّد...، فإن الأمر يستدعي إذن النظر في وجه الارتباط بين الهوية والسياسة، من خلال افتراض تمفصلهما ضمن إتيقا خاصّة بالاعتراف... والفلسفة الاجتماعية المعاصرة قام حوارها العميق في القرون الأخيرة على بيان حدود الوصل والفصل بين الهوية والسياسة، استناداً إلى مقصدٍ راسخ، مفاده أنه كيف يتأتّى لأخلاقٍ سياسية أن توجّه السجال القائم في المجال السياسي بين مطلب الاعتراف وبين دواعي التوحُّد في إطارٍ جامع لاجتماع سياسي[٢٨].

٧ـ الهويّة والأخلاق السياسية للاعتراف

إن ما يضع مطلب الاعتراف والصراع الناجم عنه ضمن سياق ما هو أخلاقي وسياسي هو أن نكرانه يعايش كضربٍ من الظلم، ويمكن أن تتحوَّل مقاومته إلى حالة تمرُّد. ولأجل ذلك ما فتئ الأساس الأنثروبولوجي للسياسة يقيم علاقة سياسية بكلّ هويّةٍ خاصة، بمعنى أنه كان يرفض النظر إلى الذوات من جهة أنها مختزلة إلى هوية محدّدة اجتماعياً، بنحوٍ قبلي... ومعنى هذا أن مثل هذه العلاقة السياسية مع الذات أو الهوية الذاتية تفرض تحوُّلاً يشمل مفهوم السياسة نفسه؛ إذ صار ينظر إليها بمدلول أنثروبولوجي، ولذلك أصبحت تحدّد كمطلب اعتراف، أو كمطلب موجّه إلى المؤسّسات؛ كيما تسمح للفرد بالعيش متوافقاً مع ما يصنع قيمة وجوده... ولا يُعَدّ مطلب الاعتراف هذا، الذي يشكِّل الأساس الأخلاقي لكل أنثروبولوجيا سياسية، أو مطلب المواطنة الحقّة التي يكون فيها الإنسان محملاً بهوياته المختلفة، سوى واحدٍ من المظاهر الأساسية للسياسة، ما دام أن الجزء الأكبر من تمثّل قيمة الهويّات، وكذا توحيد الأوجه المختلفة للهوية الشخصيّة، إنما يحصل ضمن ما يُسمّى بالاعتراف السياسي.

لقد بات ينظر إلى أوّلية الاعتراف في سياق التأكيد على الأهمية الكبرى للأخلاق التي تقوم عليها، والتي تكشف عن كون العلاقة بالذات المشروطة بوجود الآخر المتوسط محكومة بشروط سياسية؛ ذلك أن تحديد الهوية الشخصية وحدود تمايزها هو فعل سياسي. هنا نوع من العلاقة الإيجابية مع الذات تغدو معها السياسة نوعاً من العلاقة بالهوية، ذلك أن الـ (نحن) والـ (هُمْ) مدينان في تحديدهما وبيان حدودهما للسياسة. وإذا ما ارتسم مطلب الاعتراف، ومن ثَمَّ مسعى إشباع رغبته الأنثروبولوجية، فذلك بالاستناد إلى الذات الفردية والاجتماعية ضمن وجودها الثقافي، على أساس أن مطلب الاعتراف؛ من حيث إنه مطلب سياسي، يفرض قيام فضاءٍ عمومي مشترك يتحقَّق فيه، وينجز مفاعيله في ما يحصّن الذات أو الجماعة[٢٩].

والواقع أن العلاقة المعنية بين الهوية والسياسي تتوزَّع إلى مستويات ثلاثة ـ حَسْبَ رينو ـ:

إن الاعتراف بالهوية الشخصية أو مطلب الاعتراف هو ما يفسِّر المقاومة والتمرُّد، وتعبيراتهما السياسية، ممّا يحيل حركته إلى صراعٍ اجتماعي متعلِّق بمسارات التهوّي الفردي في المجتمع الحديث، حيث تتنازع الشخص أدوار ومواقع تضفي وضعاً تعدُّدياً على الهوية.

إن السياسة (بما هي تفكير في ما يتعين على المجتمع أن يكونه المجتمع) هي وجهة النظر الكونية السانحة للفرد بأن يحوز علاقة بهويّاته، مثلما يتعلّق بمعطى هو قيد التنسيب والتوحيد (الانتساب إلى فضاءٍ موحَّد).

أعني هي وعي العلاقة بالأوجه المختلفة للهوية، وبتدبير توحيدها؛ إذ متى ما كانت السياسة من صميم الوجود المجتمعي إلى حدٍّ يتعذَّر معه الحديث عن المجتمع في غيبة السياسة فإنها تتحقَّق ـ فردياً ـ كعلاقة للفرد مع هوياته، بما هي علاقة تقتضي شكلاً من تدبير القيّمين، الذي يحفظ وحدة الهوية الشخصية ضمن تعدُّدها، ويخفض حدّة التناقضات مع واقعٍ مجتمعي قد لا يكون راضياً دَوْماً عن مسارات التهوّي الفردي.

يستند مثل هذا التوحيد إلى مؤسَّسات وهويات، وليس هو نَفْياً للهويات بما هي هويات مفروضة، بل تدبير يقوم على إمكانات التغير المتاحة للهوية الشخصية، وعلى

فهمٍ نسبي للعلاقة مع الهويات، وتدبير تعاقبها على الذات الفَرْدية، والتوفيق بينها والعمل على حل الصراع الناجم عن إمكان تصادمها.

هكذا تبرز هذه الأوجه الثلاثة نوعية التعالق بين السياسة والوجود الأنثروبولوجي للذوات، مظهرة عواصة الفصل بينهما ضمن ما هو عملي. إذن يتبين أنّ مرتكز السياسة في الأنثروبولوجيا هو الحديث عن الهوية الذاتية (فردية؛ وجماعية)، ومرتكز الأنثروبولوجيا في السياسة من حيث هي التعبير العلني عن ضرورة الاعتراف بالهويات، والاعتراض على كل نُكْران لها أو نفي.

وبذلك تصبح السياسة تجسيداً للكوني المتعالي عن الهويات الخاصة بعرقٍ أو عشيرة أو جماعة دينية، إلخ... لكنّها لا تنفك تجد رسوخها ضمن ما يتعلق بالهوية الخاصة، وتتماهى معها، بحيث تصير في الأعمّ تعبيراً عن حقّها في الوجود، وعن حقّها في المعارضة والتمرُّد، وتشريعاً لمطلبها بالاعتراف[٣٠].

وبذا يتبدّى، في السياسة، مطلب الاعتراف على أساس كونية الإنسان لا على أساس دعوات الانتماء الضيق.. ويُصبح معها التنوُّع الذي تمثِّله هويةٌ معينة تكويناً ثقافياً في مجرى الوجود الإنساني بعامّة، ويتعين احترامه على هذا الأساس.

وبالتالي فلا محيد بخصوص توحيد الهويات المتعدِّدة من العودة إلى الوضع الكوني ـ كما سوف يأتي ـ الذي تعبِّر عنه الهويات المتعدِّدة، وتنطوي عليه.

إن محاولة توحيد الهويات في سياق انتماء على أساس كوني هو عملية يدمج عبرها الفرد الأدوار المختلفة الخاصة به، مع حرصه على تحصيل الاعتراف بما يحدّد هويته أو بما يكونه بمعزل عن تلك الأدوار... إنه تمثُّل سياسي للذات على تعدُّدها، وتعدُّد انتماءاتها؛ ولأشكال التهوّي التي تعبّر بها عن ذاتها. ومثل هذا التمثل يحصل ضمن إتيقا الاعتراف، كما تبلورت في الفكر المعاصر، والتي تقترح تمفصلاً خصوصاً بين الهوية والسياسة يتخطّى المفاهيم القديمة للنقاش الذي قام بين أصحاب النزعة الجمهورية والنزعة الإجرائية[٣١].

وإذا كان يتعين معالجة الاقتران القائم بين الهوية والسياسة ضمن واقع سياسي يُعلي من شأن الشرط الفردي لكلّ أشكال التهوّي، عبر الاعتراف به كحقٍّ وكقيمة وكواقع، فإن سياسات الاعتراف لا تتحقّق بتمامها إلاّ ضمن محدَّد

أنثروبولوجي، وليس فقط أخلاقي أو قانوني. وبذلك فمتى ما لزم التحيُّز للعالم المعيش، حيث مشاعر العلاقة بالذات تقتضي حاجةً ثقافية للاعتراف متعلقة بواقع اجتماعي أنثروبولوجي، ومتى ما كان الدين مكوّناً هويّاتياً لذوات فردية وجماعية فإن الأخلاق السياسية تصبح آلية مركزية ضرورية، وهي لن يكون ممكناً قيامها إلاّ بوجود فضاء عمومي مشترك يرتكز إلى قيمةٍ معيارية موجّهة. كيف يتأتّى لنا تصويره؟ وكيف يمكن التأسيس للقيمة التي توجّهه؟ واستناداً إلى أيّ معايير؟

٨ـ من الفضاء العمومي إلى الفضاء المشترك

لم يكن لفكرة الفضاء العمومي أن تشكِّل الحلّ النهائي لمعضلة المواطنة في المجتمع الحديث بمجرد افتراض معيارية إتيقية تكون وليدة نقاش عمومي، يتمّ على أساسها ضمان الحقوق الأساسية للفرد في كيان الدولة. فقد اتّضح أن العقلانية التواصلية... غير ملزمة لِمَنْ يرفض؛ بموجب الحقّ في الفعل والتعبير، القبول بالقواعد المعيارية للديموقراطية؛ لاعتبارات ثقافية أو حسابات سياسية.

وكان لا بُدَّ من تطوير اجتهاد موسّع في إطار الفلسفة الاجتماعية المعاصرة يفضي إلى فهم أكثر جذرية للفضاء العمومي، يحقِّق شرط الاعتراف ضمن واقع متعدّد مصون بآليات تدبير سياسية ـ أخلاقية تراهن على قيم إنسانية موحّدة. ويكون من شأن هذا الفضاء أن يقارن نوعاً مخصوصاً من المواطنة، تشترط وجوده ويشرطها...، وهي مواطنة التعدُّد الثقافي...، ومن ثَمَّ القبول بواقعٍ سياسي مؤسّس لا ينبذ الاختلاف الديني...، بل يستوعبه ويحميه.

ولقد شكّل مثل هذا المقترح الولادة الفعلية ـ في الأساس ـ لمفهوم الفضاء العمومي التواصلي...، الذي يستند إلى قاعدةٍ كونية تجعل من حقوق الإنسان والمواطن مبدأً أساسياً للحقوق الوضعية. وهي قاعدة تتّصل اتصالاً وثيقاً بحالة حوار عقلاني خالٍ من أيّ إكراه لتحديد طبيعة الخير العامّ المشترك والمبادئ التي تكفله[٣٢].

إذن يفترض ـ استناداً إلى هذه الرؤية ـ الفضاء العمومي قيام عقلانية تواصلية مبدؤها الحوار، بَيْدَ أن الأفق القاضي بلزوم الاعتراف بالكرامة الإنسانية يستتبع القبول بقواعد التواصل الكلي، أعني قواعد اللعبة الديموقراطية، وتقدّمها على

مشاعر الانتماء الجزئي. هذا، فضلاً عن تقرير نسبية الخير العام؛ إذ لمّا كان من شأن انتماء جزئي أن يحدِّد الخير بأنه مطلق، وبمضمون قار، فإن هذا ما لا يحتمله الفضاء التداولي الموحّد سياسياً (أعني الدولة)، الذي تلتقي فيه شرائح من مشارب ثقافية متغايرة. وما يكون خيراً للذات (فردية كانت أو جماعية) لا يكون كذلك للغير... فتغدو الحاجة ماسّةً إلى مفاوضة ومشاورة ومناقشة ديموقراطية؛ لتحديد هذا الخير، الذي يغلب عليه أساساً المضمون السياسي، بمعنى أنه لا يعود مطلوباً فيه سوى تدبير الحاجات الأساسية للحياة في المدينة ـ الدولة، بعيداً عن نوع النظر الفكري أو الأخلاقي إلى الحياة عينها والعالم، من لدُنْ هذه الجماعة أو تلك.

وبهذا المعنى تستدعي المواطنة اتفاقاً يقوم على قواعد التداول والحوار.

إلاّ أن مثل هذا المخرج لا يخلو من تحدّيات، تعترض في طبيعتها جوهر الفضاء العمومي نفسه؛ إذ من الممكن افتراض أن الناس جميعهم قد لا يقبلون النقاش، وتنشأ صعوبة أخرى تتمثّل في سَوْقهم إلى ما لا يرغبون فيه، أو يعتبرونه مجرّد خدعة، كما هو حال بعض الجماعات الدينية التي يمكنها رفض اللعبة الديموقراطية، والانخراط في نقاشٍ عام يقوم على أساسها، احتراماً لخصوصيتهم الدينية ولاستقلالهم.

ثم إذا استلزم الفضاء العمومي ضرورة قيام اتفاق قبلي حول تصورات معقولة فإن بعض الناس لا يوافقون على معقولية ما تمّ الحكم بمعقوليته، من قبيل: وجود أشخاص أو جماعات تكون المساواة عندها أمراً معقولاً؛ بينما يرفض ذلك آخرون[٣٣].

وأمام هذين التحدّيين، أو لنقُلْ: أمام صعوبة قيام اتفاقات معقولة تفترضها العقلانية التواصلية، لزم الإقرار بـ «أنْ لا مكان لوجود قواعد سانحة باتّفاقٍ معقول في كل حين وفي كل الأحوال»[٣٤]؛ إذ تنشأ إكراهات سياسية مجانبة قد تستدعي السير في الاتجاه المعاكس تماماً للمعقولية، أو لقوة الحجّة العمومية، وتبعاً لذلك يتم اللجوء كما هو الأغلب في الأعمال السياسية إلى الكذب والمَكْر، ولا يكون هناك أيّ تقيُّد عقلاني بالصيغة الإتيقية والقانونية للفضاء العمومي.

إن ذلك هو ما أسهم فعلاً في تبلور فكرة المجال المشترك الذي يُعَدّ فضاءً عمومياً، لكنْ بمقتضياتٍ مغايرة. إنه الفضاء المرتكز على قاعدة مواطنة التعدُّد الثقافي. ولقد سجّل الأمر لتحوُّل محوري في شكل الليبرالية نفسها، التي لم يَعُدْ

يعنيها جدّاً الطابع الفردي للذوات، بل انصبَّتْ عنايتها على الثقافة التي يفترض جمعها وتوحيدها لأفراد جماعة معترف بها، والتي يتمتّع فيها هؤلاء بحقوقهم على أساس عضويتهم في هذه الجماعة. يتعلّق الأمر إذن بتحقيق حُرّية الفرد داخل ثقافات حُرّة، حتّى إذا لزم الأمر إجراء ردّ صوري إلى مرجع أعلى ثمّ الرد إلى الهويّة الكينونية للإنسان نفسه.

وبالفعل إذا كان الشخص يملك الحقّ في الاعتراف المتساوي على قاعدة هويته الإنسانية، وليس على أساس هوية إثنية أو دينية، فذلك لاعتبارٍ رئيس يقضي بأن هذه هي هويّته الأولى، والأكثر تجذُّراً من أيّ هوية خاصة(٣٥).

ونتيجة لهذه الأولوية فإن معطى الإنسانية في الأشخاص والجماعات تقلِّل من مساعي الإعلاء من أشكال التهوّي الأخرى الخاصة لصالح مواطنة متعدّدة الثقافات. فالواقع البشري واقع انقسامات ثقافية وإيديولوجية، تلتقي في النهاية بشكلٍ أصيل عند المشترك الكوني للطبيعة الإنسانية، الذي يعبّر عنه تحت التنوع الكبير للأشكال الثقافية(٣٦).

ومن شأن المرجعية الإنسانية في النظر إلى الثقافات أن تؤسّس لمعيار مفاضلة بينها يقوم على تقدير القرب أو البعد عن هذا الواقع. ومتى ما استندت السياسة إلى معطى الكرامة حين سعيها لإرساء مواطنة التعدُّد فإنها تقوّم الثقافات الخاصة نقدياً بحَسَب الكيفية التي تقدّم بها تعبيراً متعيّناً متميّزاً للقدرات والقيم الكونية الخاصة بالإنسان(٣٧)، بمعنى الوقوف على مقدار تقديرها للإنسان وللإنساني المشترك، وذلك تأسيساً على كونه ذاتاً تستحقّ الاعتراف بكرامتها، وبرشدها، وباقتدارها على تحمُّل المسؤولية إزاء وجودها.

والحاصل أن تقديم الاعتبار الإنساني لا يكون أبداً على حساب التعبيرات الثقافية كما هي معيشة في الممارسة الدينية والاجتماعية؛ لأن الثقافة الواجب تحقُّقها في مواطن، بل في دولة، هي احترام التنوُّع الثقافي للمواطنين والجماعات.

كتب روكفلر: «إن هدف ثقافة الدولة متعدّدة الثقافات هو احترام الهويات الإثنية، وتشجيع التقاليد المختلفة على التطوير الكامل لقدرتها، قصد التعبير عن المُثُل الأساسية للحُرّية والمساواة، وعن الاحترام الأكيد لكرامة الإنسان»(٣٨).

وهكذا، وبقدر ما يقدّم هذا الحلّ البعد الإنساني على كلّ شكل من أشكال الانتماء الخاص، من قبيل: الانتماء الديني والعرقي والإثني، فإنه يرسي بذلك الفضاء السياسي المشترك الذي لا يتعارض مع واقع الهويات الخاصة، بتشديده على نوعٍ مخصوص من المواطنة، ينأى عن الشكلانية القانونية، والغموض الأخلاقي، ويعطي للاعتراف بالذوات والجماعات مضموناً واقعياً، ويجنّبها كلّ أصناف التحقير والنكران، تلك التي تجلب الإحساس بالمهانة والذلّ.

ذلك هو مضمون الأخلاق السياسية للاعتراف بالهويّة بمختلف مضامينها، فإن كلّ مسٍّ بالاعتقاد ممارسةً وشعيرة من شأنه أن يكون شكلاً متقدِّماً من أشكال الظلم الاجتماعي، الذي ينتقض من المفهوم الموسَّع للعدل، ومن حقّ البشر في الشعور بالكرامة والعيش وفقها[٣٩]. فهل يمكن إعادة التأصيل لمواطنة في مجتمعٍ سياسي موحّد، تحفظ فيه الهويات، وتعبر فيه عن نفسها، وتجد فيه حمايتها من أيّ نُكْران أو نفي أو تحقير، استناداً إلى أخلاقٍ سياسية تقوم على احترام الكرامة البشرية، وعلى أوّلية التعارف أو الاعتراف، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ (الإسراء: ٧٠).

الهوامش

(١) دومينيك شنابر، كريستيان باشولييه، ما المواطنة؟، الفصل الخامس، طبعة القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م.

(2) Bernard Lewis, islam and Liberal Democracy: A Historical Overview, journal of democracy, 7,2,1996, pp, 52 - 63.

(٣) سمير أمين، «منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: ٣١ - ٣٣، تحرير: سعد الدين إبراهيم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

(4) Mohammed Arkoun, Religion and against the Democracy, A theoretical Approach,

---

A paper presented of the conference on the Religion and Democracy organized by the partiomentary Assembly of the council of Europe, 27 November 1998.

(٥) يراجع حول مفهوم المواطن في الفكر السياسي التقليدي وطبعة الحكم: أ. محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، الفصلان الأول والثاني، ط١، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م.

(٦) راجع: طارق البشري ورضوان السيد، «مبدأ المواطنة»، ضمن: الحوار القومي الديني، أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية: ١٣٩ ـ ١٤٠، ١٥٦، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م.

(٧) لقد وجد علال الفاسي مرادفاً في الإسلام لمفردة الوطن، وهي المكلَّف. فالمواطنة هي التكليف، والمراد بالمكلَّف المسلم الفرد المدعوّ للقيام بواجباته نحو الله والمجتمع، ونحو نفسه، ونحو الإنسانية. «فالتكليف في العُرْف الإسلامي يقوم مقام المواطنة في العُرْف الديمقراطي». يلاحظ: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٢١، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٣م.

ويقارن: محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة: ١٠٠، ط٤، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م؛ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: ٣٣؛ محمد قطب، العلمانيون والإسلام: ٦٢، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٢م.

(٨) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥٨.

(٩) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد: ٦٩، بيروت، المؤسسة الإسلامية، د. ت.

(١٠) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي: ٤، تونس، د. ن، ١٩٨٩م، يقول: «إن مبدأ المساواة في الدولة ثابت، فلا تختلف حقوق وواجبات غير المسلمين عن المسلمين، إلاّ في ما تقتضيه اختلاف العقائد» (صفحة ٥٨). ويقارن : خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام: ٥٨ ـ ٥٩، القاهرة، دار ثابت، ١٩٨١م. وحول مفهوم الشورى وعلاقته بالديمقراطية يلاحظ: القرضاوي، الصحوة الإسلامية: ١٠٨، القاهرة، دار الصحوة للنشر، ١٩٨٨م.

(١١) الغنوشي، حقوق المواطنة: ٤٠. ويراجع حول أن روح الدولة المسلمة وجوهر هويتها هو وحدة الانتماء الديني والشعور الإيماني، وأنه شيء لا يمكن تحقُّقه في نظام ديمقراطي: عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين: ٨٣ ـ ٨٥، الدار البيضاء، ١٩٩٣م؛ الشورى والديمقراطية: ٤٦ ـ ٤٧، ٢٣ ـ ٢٤، الدار البيضاء، الأفق، ١٩٩٦م؛ فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية: ٣٥، ١٧٠، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤م.

(١٢) يراجع حول ذلك: أ. محمد جبرون، الفصلان الأول والثاني.

(13) Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Rabat: Al Ofok impressions, 1998. P 309.

ويقارن: حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي: ٨٢ ـ ٨٦، الخرطوم، الشركة العالمية، ١٩٨٨.

ولقد نظّر أمثال هؤلاء للتباين الفكري بين الديمقراطية والدولة المسلمة استناداً إلى الأساس الفكري، وبعضهم نظر للتفاوت بينهما في الإطار السياسي استناداً إلى مبدأ الحاكمية... يلاحظ: فتحي يكن،

مشكلات الدعوة والداعية: ١٧١، ١٧٣؛ عبد الوهاب خلاّف، السياسة الشرعية: ٤٤ ـ ٤٥، القاهرة، مطبعة السلفية، ١٩٣١م.

(١٤) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ط١٠، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣؛ والمستقبل لهذا الدين: ١٦، ط١٢، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٢م؛ ومعركة الإسلام والرأسمالية: ١١، ط٣، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣م.

ويقارن: فهمي جدعان، أسس التقدُّم عند مفكّري الإسلام: ١٣٩، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م. ولاحظ موقف طارق البشري من قطب، وخروجه على ما سنَّه حسن البنا من تسامح، في: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ الحاضر: ٣٣، ٤٠، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦م.

(١٥) المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م؛ وطبعة الدار السعودية، ١٩٨٨م.

ويلاحظ حول المودودي: محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م. وسمير عبد الحميد إبراهيم، أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٩م.

ويلاحظ نشوء فكرة الحاكمية والمجتمع الجاهلي عند أبي الحسن الندوي والمودودي وتأثيرها في قطب، في:

ـ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، الكويت، المركز العالمي للكتاب الإسلامي، د. ت.

ـ المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور: ٧٧ ـ ٧٨، ٣٠، ٤٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م، يقول: «إن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنـزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يُؤذَن لأحدٍ منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه...؛ فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره» (صفحة ٣١، ١٥٨).

ويلاحظ حول علاقة فكرة المودودي حول الحاكمية بنشوء دولة الباكستان: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية: ١٧٢ ـ ١٧٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥م؛ أحمد موصلي، الأصولية الإسلامية، بيروت، الناشر للطباعة، ١٩٩٣.

(١٦) قارن: سيد قطب، العلمانيون والإسلام: ٦٤، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤م؛ معالم في الطريق: ٩٨، ١٠١. ويلاحَظ صدى دعوة قطب عند الداعية السوري سعيد حوى في: سعيد حوى، جند الله، ثقافةً وأخلاقاً: ١٠، ٦٦، ١٨٥، ط٢، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧م.

(١٧) طارق البشري، الملامح العامة للفكر الإسلامي. وكذلك: القرضاوي، السياسة الشرعية: ١٨، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٨م. ولاحِظْ تأثير معالم في الطريق في: محمد عبد السلام فرج، من قادة الجهاد، في: سيد أحمد، النبيّ المسلح ١: ١٣٠ ـ ١٣١، لندن، رياض الريس، ١٩٩١م.

(١٨) العنوشي، حقوق المواطنة، غير المسلم في المجتمع الإسلامي؛ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين

العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة، الشروق، ١٩٨٨م. ويُلاحَظ دفاع الغنوشي عن الشورى وتحديده لمكانتها في: الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ١٠٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م؛ وعند: حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي: ٧٣ ـ ٧٤، حيث يجعلانها قضية من الأصول، لا الفروع الشرعية. ويقارن: عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية: ٢٣٩، الدار البيضاء، الأفق، ١٩٩٦م؛ والقرضاوي، في فقه الدولة في الإسلام: ٣٥. لكنّ الملفت أن محمد الغزالي يعترف بأن لا نصّ مرجعي أو تجربة نموذجية يتقرّر بها نظام الشورى، وأن أمرها يؤول إلى الاجتهاد. يلاحظ: محمد الغزالي، السنّة النبوية: ١٣٥، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٩م.

(١٩) محمد عمارة، الدولة الإسلامية: ١٤، ٨٠ ـ ٨١، ٢١٩. والحقُّ يُقال: «إن محمد عمارة قدَّم نقداً لمفهوم الحاكمية عند سيد قطب هو أعمق وأجرأ المساهمات النقدية في الفكر الإسلامي المعاصر» (يُلاحَظ: الصفحة ٥٨)، مميِّزاً بين السياسي والديني في الإسلام، معتبراً الأول تدبيراً خالصاً. يقول: «ما اندرج من سنّة النبيّ تحت أمور السياسة جميعها وشؤون الدنيا كلها فهو ليس ديناً» (المصدر السابق: ٢١٩). وهو يقع في مدار العقل البشري الذي مقتضاه الرأي والاجتهاد (المصدر السابق: ١٦ ـ ١٧). ويلاحظ: فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية: ١٧٤، ١٨٥، القاهرة، مركز الأهرام، ١٩٩٣م.

(٢٠) سليم العوّا، النظام السياسي الإسلامي، القاهرة، الشروق، ١٩٨٩م.

(21) Tarik al bechre, Participation of new Muslim.

(22) Collection dictionnaire des notions philosophique, part II, Paris, PUF, 1990. P. 845.

(23) Renauld, Emanuelle, Mépris social, Éthique et politique de la reconnaissance, Pari: ed. passant 2000. p. 66.

(24) Ibid, p. 66.

(٢٥) يلاحظ مناقشة هابرماس لليبرالية السياسية التي ترتكز على الفرد، مفترضاً علاجاً جذرياً لمأزقها، من خلال تحويل الاهتمام نحو العلاقات الاجتماعية والتواصل:

Jurgen Habermas, Modernity, An unfinished project, Habermas and the unfinished project Modernity, edited by Maurizio passerin d'entrèves and Seyla Benhabib, (Cambridge, MIT. Press, 1997), p. 52.

Also: Habermas, «Moral Development and Ego Identity». Communication and the Evolution of society, edited by Thomas Mc carthy (Boston: Beacon Press, 1979).

(٢٦) يلاحظ حول ذلك:

Charles Taylor, «The Politics of Recognition», Multiculturalism, edited by Amy Gutmann (Princeton, N. J. Princeton University Press, 1994) P. 39.

(27) Ibid, p. 38, 39, 54 - 55.

(28) Ibid, pp. 55, 61.

(29) Renault, Ibid, p. 88.

(٣٠) يلاحظ حول ذلك:

Susan Moller Okin, «Introduction» Is multiculturalism bad for women? Edited by Susan Moller Okin (Princeton University Press, 1999), pp. 10 - 11.

(31) Stephen Macedo, Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy (Cambridge: Harvard University Press, 2000), P. 239.

ويقارن:

Taylor, «The Politics of Recognition» P. 61.

(32) Andrée Tosel «Civilisation, Cultures, Conflits», Scénarios de la mondialisation, Tome 2, Paris; ed. Kimé, 2011. P. 203.

ويقارن:

K. Anthony Appiah, «Identity Authenticity, Survival, Multiculturalism» edited by Amy Gutmann (Princeton, N. J. Princeton University Press, 1994), PP. 146 - 149.

(33) Tosel, P. 205.

ويقارن:

Ronald Dowrkin, In democracy possible Here? (Princeton, N. J. Princeton University Press, 2006), P. 1 - 23.

(34) Tesol, P. 205.

(35) Rockefeller,Steven, «Commentary», in: Taylor, Charles, Multiculturalisme, Paris: Flammarion, 2005. PP. 117 - 166.

(36) Rockefeller, Ibid, p. 205.

(37) Ibid, P. 117.

ويقارن:

Michael Sandel, public philosophy, (Cambridge: Harvard University Press, 2005), PP. 156 - 161.

Also: Amartya Sen, «Chile and Liberty: The Uses and Abuses of Multiculturalism», the New Republic, February 27, 2006. P. 27, 246.

(38) Rockefeller, Ibid, p. 205.

(39) Dowrkin, Ibid, p. 149.

تبعيّة الأخلاق للدين

ـ القسم الأوّل ـ

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

«لا مال أعْوَدُ من العقل»[1]. (النبيّ الأكرم ﷺ)

١ـ مدخلٌ

نخوض في هذا القسم من الكتاب في بحث «أخلاق التشريع» أو «أخلاق التقنين»[2]. إن المحور الرئيس لأبحاث هذا القسم يتلخص في بيان العلاقة بين الدين والأخلاق في مقام التشريع وسنّ القوانين. وينبغي البحث عن المصادر الرئيسة للاختلاف في أوجه النظر بين أتباع الأخلاق الدينية وأنصار الأخلاق العلمانية في اختلاف رؤية هاتين الجماعتين في ما يتعلّق بالأخلاق في مقام التشريع أو التقنين. وبعبارةٍ أخرى: إن بعض أهمّ التقريرات المطروحة في باب الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية المتوفّرة بين أيدينا تتمثَّل في الحقيقة بالعلاقة بين الدين والأخلاق في مقام التشريع وسنّ القوانين.

تكمن الأهمية الحيوية للبحث والتحقيق بشأن أخلاق التشريع أو أخلاق التقنين في أن امتلاك نظرية واضحة ومنقَّحة بشأن الأخلاق يمثِّل واحداً من المقدّمات والفرضيات الضرورية لفهم وإدراك الدين ومعرفته بشكلٍ صحيح (أخلاق المعرفة الدينية). وبعبارةٍ أخرى: إن فهم وتفسير الدين بشكلٍ صحيح يرتبط ارتباطاً كاملاً

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

بإدراك ومعرفة وكشف خصائص «المقنِّن والمشرِّع المثالي»، وإن المشرِّع والمقنِّن المثالي هو الذي يعمل في مقام التشريع بأخذ آداب هذا المقام بنظر الاعتبار، ويتَّبع الأخلاق الناظرة إلى هذا المقام، ويراعي قواعد وضوابط هذه الأخلاق في مقام بيان وجعل قوانينه وتشريعاته الخاصة.

هناك فرقٌ كبير بين:

(١) أن يكون المشرِّع المنشود لنا موجوداً مستبدّاً، لا تخضع قراراته وأحكامه وإقالاته وتنصيباته للضوابط والملاكات والمعايير،

و(٢) بين أن يكون تابعاً للمصالح والمفاسد،

أو (٣) تكون قراراته وأحكامه وعزله وتنصيبه تابعاً للحقّ (القِيَم الأخلاقية).

وإن المؤمنين بالله إنما ينشدون الله من خلال اتّباع واحد من هذه التصوُّرات الثلاثة عن المقنِّن والمشرِّع المثالي، وفي ضوء واحدٍ من هذه النظريات يخوض في فهم وتفسير النصوص الدينية.

إن العلاقة بين الدين والأخلاق أعمق وأوضح وأوثق من أن تُنْكَر. وعليه فإن السؤال المفهوم الوحيد الذي يمكن طرحه بهذا الشأن، والبحث عن جوابه، هو السؤال عن نوع وكيفية هذا الارتباط وهذه العلاقة[٣]؟ وبعبارةٍ أخرى: إن السؤال المعقول والحاسم الجدير بالطرح في هذا الشأن يقول: «هل هناك من علاقة بين الدين والأخلاق بنحوٍ من الأنحاء أم لا؟»، بل السؤال يقول: «هل الأخلاق تقوم بنحوٍ ما على الدين وتابعة له؟». وإذا كان الجواب موجباً «ما هي كيفية هذا القيام وتلك التبعية؟»؛ وإنْ كان سلباً «هل الدين قائمٌ بنحوٍ من الأنحاء على الأخلاق وتابع لها؟»؛ وإذا كان الجواب موجباً «ما هي كيفية هذا القيام وهذه التبعية؟».

سوف نقتصر في هذا الفصل على تناول بعض الإجابات المقدّمة عن الأسئلة (٢) و(٣)، ونوكل البحث بشأن سائر الأسئلة الأخرى إلى الفصول القادمة.

كما تُعَدّ «الشارعية» و«الحاكمية» و«التقنين» بالنسبة إلى الله، وثبوت حق الطاعة له على العباد، ووجوب اتّباع إرادته وأوامره، من ذاتيّات الأديان الإبراهيمية، فإن التسليم لله يُعَدّ جزءاً لا ينفك عن الصورة التي تقدِّمها هذه الأديان لأتباعها عن الحياة الأخلاقية الصالحة. ويتمّ التأكيد على هذه النقطة في الدين الإسلامي بشكلٍ

أشدّ؛ لأن الإسلام يعني التسليم المطلق لإرادة الله، وتقديم إرادته على إرادة الإنسان. وإن هذا التسليم يشمل جميع أبعاد حياة الفرد المسلم. إن أصل التوحيد ـ الذي هو من أهمّ تعاليم الأديان الإبراهيمية ـ يقول: إن الله هو المرجع الأول والأخير والمطلق والوحيد في ما يتعلّق بالتكوين والتشريع، حيث لا شريك له في الخَلْق والأمر، فهو مصدر الوجود، ومصدر القِيَم، ومنشأ الكينونة والوجود، كما هو منشأ الوجوب والحرمة أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن التسليم أمام الله يعني الرضا والسعادة بالمصير والتقدير الناشئ عن الإرادة التكوينية لله، كما يعني اتّباع الأوامر الإلهية المنبثقة عن إرادة الله التشريعية أيضاً. ومضافاً إلى ذلك فإن الكثير من الأديان تصف الله بصفاتٍ هامّة، من قبيل: «الهادي» و«المرشد» و«المربّي» أو «المهذِّب»، وإن الهداية والتوجيه والتربية من قِبَل الله لعباده تشمل الهداية والتوجيه على المستوى العملي أيضاً.

وعلى الرغم من ذلك كلِّه فإن الاعتقاد بالتوحيد في العبودية والحاكمية والمرجعية المطلقة والنهائية لله في مقام التشريع وسنّ القوانين يؤدي إلى مفارقة الأخلاق الدينية: إذا كانت القيم الأخلاقية مستقلة عن الإرادة التشريعية لله (ومتقدِّمة عليها) ففي هذه الصورة يمكن طرح الأسئلة التالية:

١ـ كيف يكون الله المرجع «النهائي» للمعايير والقِيَم؟

٢ـ كيف يمكن الجمع بين مرجعية الله ومرجعية العقل والإرادة والاختيار الأخلاقي للإنسان؟

أما إذا كانت القيم الأخلاقية تنشأ عن إرادة الله التشريعية فعندها يمكن القول:

٣ـ كيف يتَّصف الله بالصفات الأخلاقية؟

٤ـ كيف يمكن تبرير حقّ إطاعة الله، أو وجوب إطاعته؟

٥ـ كيف يتمّ بيان دور وموقع العقل والتجربة والوجدان في معرفة القِيَم الأخلاقية وتبرير العقائد الأخلاقية؟

إن حلّ مفارقة الأخلاق الدينية متوقِّفٌ على دراسة أنواع العلاقات الممكنة والمتصوَّرة بين الدين والأخلاق. وقد سبق أن ذكرنا أن جوهر الأخلاق الدينية عبارة

عن الادعاء القائل: «إن القِيَم الأخلاقية تابعةٌ بنحوٍ من الأنحاء إلى الدين ومرتبطة به». ولكنْ يمكن لنا الحصول من هذا الادعاء الواحد والمجمل على العديد من القراءات، أو يمكن لنا إقامة أدلة متعدّدة لصالحه، أو يمكن طرح مختلف المباني «الأنطولوجية» و«المفهومية» و«النفسية» و«العقلانية» بشأنه. وبعبارةٍ أخرى: يمكن لدعوى تبعيّة الأخلاق للدين أن تتجلّى من خلال الصور التالية:

١ـ ادّعاء في ما يتعلّق بالارتباط «التاريخي» بين الأخلاق والدين.

٢ـ ادّعاء «لغوي» في باب تعريف المفردات والمفاهيم الأخلاقية.

٣ـ ادّعاء «وجودي» في باب ميتافيزيقا الأخلاق.

٤ـ ادّعاء «منطقي» و«معرفي» بشأن المعرفة الأخلاقية، طبيعة الاستدلال الأخلاقي، وأسلوب تبرير المعتقدات الأخلاقية.

٥ـ ادعاء «نفسي» في ما يتعلّق بالدافع الأخلاقي.

٦ـ ادعاء في ما يتعلّق بـ «عقلانية» التعهُّد والالتزام الأخلاقي.

أو أن تقترن بكلّ واحدةٍ من هذه الادعاءات، ويتم تأييدها وتعزيزها من خلالها. ومن هنا تتجلّى ضرورة البحث المستقلّ لهذه العلاقات[٤].

والفصل الراهن يتكفّل ببيان قراءات وروايات الأخلاق الدينية المرتبطة بشكلٍ مباشر بـ «أخلاق التشريع»[٥].

والسؤال المحوري في هذا الفصل يقول: «هل الأخلاق مرتبطةٌ بالدين بواحد من هذه الأنحاء المتقدّمة؟».

والفقرة (٢) تدرس العلاقة «التاريخية» بين الدين والأخلاق.

والفقرة (٣) تدرس الروايات «اللغوية» بشأن الأخلاق الدينية. إن هذه الروايات تدّعي تبعية الأخلاق اللغوية أو المفهومية أو التعريفية والتصوّرية إلى الدين.

والفقرة (٤) تبحث في روايات (المعرفة الأنطولوجية) للأخلاق الدينية التي تدّعي تبعية الأخلاق الميتافيزيقية للدين.

والفقرة (٦) تبحث في التحقيق بشأن روايات الأخلاق الدينية التي تدّعي تبعية الأخلاق العقلانية للدين.

وأما سبب تبعية الأخلاق «المنطقية» و«المعرفية» للدين في كتاب (أخلاق المعرفة

الدينية)؛ فلأن هذا النوع الخاصّ من التبعية يفترض **أوّلاً**: تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو اللغوية أو العقلانية للدين؛ **وثانياً**: يرتبط بأخلاق المعرفة الدينية أو أخلاق البحث والتفكير الديني أو أخلاق القانون، لا بأخلاق التشريع والتقنين.

وأما تبعية الدين للأخلاق فهو موضوعٌ سنبحثه في الفصل القادم.

٢ـ العلاقة التاريخية بين الدين والأخلاق

يبدو أن لا شبهة أو نقاش في العلاقة التاريخية بين الدين والأخلاق. إنما الإبهام يكمن في أن «هذه العلاقة التاريخية بين الدين والأخلاق هل تستلزم سائر أنواع العلاقات الأخرى، وخاصة العلاقة المنطقية منها، أيضاً أم لا؟». إن لبعض المفاهيم الأخلاقية جذوراً ضاربة في أعماق الدين. كما تعدّ بعض مكارم الأخلاق من جملة التعاليم الأخلاقية في الأديان، من قبيل: «الإحسان» و«حبّ الخير للآخرين» و«الجود» و«المساواة» و«الصفح»، ناهيك عن بعض المكارم والفضائل الأخلاقية، من قبيل: «الأمل» و«مساعدة الآخرين»، مما يُعَدّ من «الفضائل الإلهية».

واستناداً إلى مقدّمات مختلفة يسعى (آنسكومب) و(مك إنتاير) إلى إثبات أن العلاقة التاريخة بين الدين والأخلاق تستلزم العلاقة المنطقية بينهما أيضاً، والقول بأن للأخلاق الناظرة للعمل أو القواعد الحديثة والمفاهيم السائدة في هذه الأخلاق علاقة وثيقة بالعقيدة المسيحية وما قبلها، وبذلك تفقد هذه الأخلاق مفاهيمها وقواعدها المعقولة في العالم الجديد.

يرى (آنسكومب) ضرورة أن نهجر المفاهيم الأخلاقية التي هي من قبيل: «الإلزام» و«التكليف» و«الوجوب» و«الصلاح» و«عدم الصواب»، وأن لا نواصل استعمالها بعد الآن؛ لأن هذه المفاهيم إنما تكون معقولة ويكون لها مفهوم إذا آمنا بوجود «الإله الشارع».

وقد ذهب (آنسكومب) إلى الاعتقاد بأن استعمال هذه المفاهيم في مرحلة ما قبل الحداثة كان معقولاً ومبرَّراً؛ حيث كانت الثقافة الغربية والدينية لدى الغربيين يسودها الاعتقاد بالإله الشارع. أمّا حالياً فلا يزال هناك من الغربيين مَنْ يستعمل هذه المفاهيم، رغم أن الكثير منهم لا يؤمن بوجود هذا الإله، في حين أنه يزعم أن هذه

المفاهيم لا تلعب أيّ دور في الشأن الأخلاقي أبداً. ويرى أن استعمال هذه المفاهيم خارج إطارها الفكري الأوّل ـ أي الاعتقاد بوجود الإله المشرِّع والمقنِّن ـ يفرغها من معناها ومحتواها.

يذهب (آنسكومب) إلى الاعتقاد بأن نبذ هذه المفاهيم عن البحث الأخلاقي لن يخلق مشكلةً أو أزمة حادّة، وأنّ بالإمكان أن تكون لدينا أخلاقٌ وأن نحيا حياة أخلاقية حتّى من دون هذه المفاهيم، كما كان الحال بالنسبة إلى أرسطوطاليس أيضاً(٦).

ولكنّنا مع ذلك نرى عدم تمامية كلام (آنسكومب)؛ إذ يمكن القول: إن المقنِّن الذي يجب افتراضه لإثبات معقولية المفاهيم الأخلاقية المذكورة ليس هو «الإله الشارع»، وإنما هو «الشاهد المثالي»(٧). وعلى الرغم من أن الشاهد المثالي طبقاً للرؤية الدينية هو الله، ولكنْ يمكن لعقل الإنسان ووجدانه الأخلاقي أن يفي بدور الشاهد المثالي أيضاً(٨). وعليه فإن إنكار وجود الله أو إنكار تشريعه لا يستوجب أن تفقد المفاهيم الأخلاقية المذكورة معناها ومضمونها.

ومن ناحيةٍ أخرى يذهب (مك إنتاير) إلى القول بأن أخلاق ما قبل الحداثة، أي الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحية، كانت تتمتَّع بإطار جوهري لم يَعُدْ موجوداً في العالم الحديث. وإن هذا الإطار الجوهري عبارةٌ عن الجبلّة والفطرة الخاصة للإنسان، والسعادة والكمال اللذين خلق لهما.

يرى (مك إنتاير) أن الإنسان المعاصر قد فقد إحساسه وفهمه للغاية المنشودة له، وبدأ يفتقر إلى كماله الطبيعي والعقلاني.

إن الإطار الذي يحدِّده (مك إنتاير) لأخلاق ما قبل الحداثة يشتمل على الأركان الثلاثة التالية:

١ـ الإنسان كما هو.

٢ـ الإنسان كما ينبغي أو يجب أو يمكن أن يكون، إذا قام بتطوير وتنمية طبيعته وفطرته الخاصة.

٣ـ الأخلاق بوصفها علماً يرشد الإنسان إلى الانتقال ممّا هو عليه إلى ما ينبغي أو يجب أن يكون عليه.

يرى (مك إنتاير) أن الركن الثاني من هذه الأركان قد اضمحلّ، ولم يَعُدْ له من وجودٍ في العالم الحديث، وإن الأخلاق العملية قد حلَّتْ محلّ أخلاق الفضيلة، ومن هنا فقدت الأخلاق مضمونها ومعقوليتها السابقة. يقول (مك إنتاير): إن الطريق الممكن والوحيد لإعادة الأخلاق إلى مكانتها ومنزلتها السابقة يكمن في العمل على إعادة إحياء هذا الركن المنسيّ[٩]. وإن إحياء هذا الركن المنسيّ يكمن في العودة إلى أخلاق الفضيلة.

ويبدو بالنسبة لنا أن (مك إنتاير) لم يلتفت إلى الفرق بين رؤية الإنسان المعاصر والإنسان التقليدي إلى دور الأخلاق. فإن الأخلاق في العالم الحديث مقولةٌ اجتماعية ناظرة إلى تنظيم علاقة الناس فيما بينهم، وعلاقتهم مع المؤسسات الاجتماعية، من قبيل: الدولة والحكومة، وإن هذه الأخلاق قبل أن تتوقّف على تصوّر «الإنسان الكامل» أو «الإنسان المثالي» تتوقَّف على تصوُّر «المجتمع المثالي». في حين أن الأخلاق في مرحلة ما قبل الحداثة كانت مقولةً فردية، وناظرة إلى كمال الفرد وسعادته، ومن هنا كانت تدور مدار الفضيلة. ليس هناك من شَكٍّ في أن الأخلاق الفردية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصوُّر الفرد للإنسان الكامل والمثالي، ومن دون وجود مثل هذا التصوُّر ستفقد الأخلاق مضمونها ومعناها، إلاّ أن مفهوم الأخلاق الاجتماعية لا ربط له بمعقولية ومضمون الأخلاق الفردية، حيث تمرّ من خلال أقنية وأطر مختلفة. وإن الأخلاق الاجتماعية لا تدور مدار الفضيلة بالضرورة.

وبعبارةٍ أخرى: لقد اكتسبت الأخلاق الاجتماعية في العالم المعاصر دوراً بارزاً، وإن إطار هذه الأخلاق يشبه الشيء الذي ذكره (مك إنتاير) للأخلاق الفردية في العالم القديم، ويختلف عنه في الوقت نفسه. وإنّ هذا الإطار عبارةٌ عن:

١ـ المجتمع كما هو (المجتمع الراهن)

٢ـ المجتمع كما يجب أن يكون (المجتمع المنشود والمثالي).

٣ـ الأخلاق بوصفها علماً يرشد الإنسان إلى كيفية نقل مجتمعه ممّا هو عليه إلى ما يجب عليه أن يكون.

وعليه فإن الاختلاف بين الأخلاق الحديثة والأخلاق التقليدية لا يكمن في إطار هذين النوعين من الأخلاق، وإنما يكمن في اجتماعية الأخلاق الحديثة وفردانية

الأخلاق التقليدية. وبطبيعة الحال فإن الوصف الذي نحصل عليه من المجتمع المثالي والمنشود يعكس الفضائل والرذائل الاجتماعية أيضاً، بَيْدَ أن الخصائص المعيارية لمثل هذا المجتمع يمكن التعبير عنها وبيانها في إطار الواجب والمحظور والاستفادة من سائر المفاهيم والمعاني الأخلاقية أيضاً.

إن نقد (آنسكومب) و(مك إنتاير) للأخلاق الحديثة ينطوي في الحقيقة على دعوة إلى العودة إلى الأخلاق التي تدور مدار الفضيلة، وليست بالضرورة دعوة إلى الأخلاق الدينية، وإنْ كان بالإمكان اعتبار الأخلاق الدينية قراءةً خاصّة لأخلاق الفضيلة. ومهما كان فإنّ مقالة (آنسكومب) والأعمال اللاحقة لـ (مك إنتاير) تصبّ في إحياء أخلاق الفضيلة في العالم المعاصر.

٣ـ تبعية الأخلاق اللغوية للدين

تُعَدّ العلاقة بين لغة الدين ولغة الأخلاق أو الشأن الديني والشأن الأخلاقي واحدةً من أنواع العلاقات والنِّسَب التي يمكن افتراضها بين الدين والأخلاق. وإنّ النظرية التي يختارها الشخص في هذا المجال في الواقع نظرية لغوية في باب المعنى أو وظيفة الألفاظ والمفاهيم والعبارات الأخلاقية. وبعبارةٍ أخرى: إن أحد معاني دينية الأخلاق يمكن أن يكون بمعنى أن لغة الأخلاق لغة دينية، وإن أحد معاني علمانية الأخلاق أو العلمانية الأخلاقية يمكن أن يعني أن لغة الأخلاق مستقلّةً عن لغة الدين. وعليه يمكن اعتبار اختلاف الأخلاق الدينية عن الأخلاق العلمانية اختلافاً في طبيعة الأخلاق أو الشأن الأخلاقي ومفهوم أو وظيفة الألفاظ والمفاهيم والعبارات الأخلاقية.

إن النظريات الموجودة حول ارتباط لغة الدين ولغة الأخلاق تندرج ضمن المقولات الثلاثة التالية:

١. تبعية لغة الأخلاق المطلقة للغة الدين.

٢. تبعية لغة الأخلاق النسبيّة للغة الدين.

٣. الاستقلال الكامل للغة الأخلاق عن لغة الدين.

وإن المقولة الأولى والمقولة الثانية من هذه المقولات على التوالي تشتملان على الروايات المتطرّفة والروايات المعتدلة عن الركن أو المبنى اللغوي للأخلاق الدينية؛

والمقولة الثالثة تعكس الركن اللغوي للأخلاق العلمانية.

وسوف نتناول هذه النظريات بالبحث والنقد على التوالي.

ولكنْ قبل ذلك لا بُدَّ من أن نقدِّم بحثاً توضيحياً حول مضمون النظريات اللغوية في ما يتعلَّق بالأخلاق. ولو أردنا الاهتمام بهذه النظريات من الناحية الفلسفية وجب أن تستوفي الشرطين التاليين:

١ـ يجب أن لا تكون بشأن التعريف اللغوي للألفاظ والمفاهيم الأخلاقية.

٢ـ يجب أن لا تكون توصية للأفراد بشأن كيفية توظيف الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية.

إن التعريف اللغوي للألفاظ الأخلاقية من مهامّ اللغويين؛ إذ هو غير «التحليل الفلسفي»[١٠] لهذه الألفاظ. إن فلاسفة الأخلاق عندما يقدِّمون نظرية بشأن ماهية أو وظيفة لغة الأخلاق، إنما يكونون بصدد بيان شيءٍ أعمق أو غير المعنى اللغوي للألفاظ الأخلاقية. إن إحدى النظريات الفلسفية في ما يتعلَّق بلغة الأخلاق تقدِّم تعريفاً وتحليلاً فلسفياً لمعنى ووظيفة الألفاظ والعبارات الأخلاقية، وتقول لنا أيّ فعل هو «الفعل القولي»[١١] الذي يتحقَّق من خلال الاستفادة من العبارات الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن الفلاسفة حتّى إذا كانوا مختلفين في طبيعة التعريف والتحليل الفلسفي، إلاّ أنهم مجمعون على أن التعريف والتحليل الفلسفي أيّاً كان هو شيءٌ أكثر من التعريف والتحليل اللغوي، أو هو غيره.

ومضافاً إلى ذلك فإن النظريات اللغوية في ما يتعلَّق بلغة الأخلاق إذا أرادت أن تكون على مستوى النقد والبحث الفلسفي فيجب أن تكون «وصفية»[١٢]، لا «توجيهية»[١٣]، بمعنى أنها يجب أن تحكي عن المعنى والوظيفة الواقعية للغة الأخلاق، وأن تعمل على وصف هذه اللغة كما هي، لا أن توجِّهنا إلى كيفية استعمال هذه الألفاظ والعبارات الأخلاقية، أو أن تحدِّد ما هو المعنى الذي يجب علينا استعمالها فيه.

ومن هذه الناحية فإن الطريق الوحيد إلى نقد ودراسة هذه النظريات، والمعيار الوحيد لرفضها أو قبولها، يكون من خلال عرضها على ميزان «الشهود ما بعد الأخلاقي»[١٤] المتوفِّر عندنا في باب لغة الأخلاق، وفي مفهوم ووظيفة هذه اللغة. وهذا الشهود لا يَعْدُو أن يكون هو ذات «المرتكزات»[١٥] المحيطة بالألفاظ الأخلاقية، وإذا

استعمل شخصٌ هذه الألفاظ في معنىً أو بشكلٍ يتنافى وهذا الشهود أو الارتكاز اللغوي دلَّ ذلك على عدم مهارته في فهم واستعمال اللغة. وبعبارةٍ أخرى: إن شأن النظريات ما بعد الأخلاقية في ما يتعلَّق بالأخلاق عبارةٌ عن «تنسيق» و«تنقيح» و«تنظيم» الشهادات المتوفِّرة لدينا في هذه اللغة. وحيث إن الأمر كذلك كان الطريق الوحيد للوقوف على صحّة أو سقم هذه النظريات يكمن في مقارنتها بالشهادات اللغوية ما وراء الأخلاقية. وهذا هو ما اشتغل عليه فلاسفة الأخلاق على الدوام، منذ عصر أرسطو وإفلاطون فما بعد.

وعليه فإن أفضل نظرية في ما يتعلَّق بلغة الأخلاق هي النظرية الأكثر انسجاماً مع أكبر عددٍ من الشهادات اللغوية، والتي تقدِّم عن هذه الشهادات تنسيقاً أفضل، وشمولاً أوسع، وتنظيماً أدقّ، من بين سائر النظريات الأخرى. ولذلك يمكن الادّعاء بأن اختلاف القائلين بالأخلاق الدينية والقائلين بالأخلاق العلمانية في ما يتعلَّق بلغة الأخلاق إنما هو في الحقيقة اختلافٌ بشأن أيٍّ من هذه النظريات الدينية أو العلمانية في مجال هذه اللغة أكثر انسجاماً وتناغماً مع الشهادات المتوفِّرة لدينا بشأن المعنى ووظيفة هذه اللغة وخصائصها.

أـ تبعية الأخلاق المطلقة للغة الدين

إن من بين تقريرات نظرية الأخلاق الدينية، أو أحد الأدلّة التي يمكن بيانها لصالح دينيّة الأخلاق، هي رؤية في معنى الألفاظ الأخلاقية أو تعريف المفاهيم الأخلاقية. يذهب القائلون بتبعية لغة الأخلاق للدين إلى الاعتقاد بأن الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية، من قبيل: «الحُسْن» و«القُبْح»؛ و«الصواب» و«الخطأ»؛ و«العدل» و«الظلم»، إنما يتمّ تعريفها في قالب الألفاظ والمفاهيم الدينية، من قبيل: «إرادة» و«كراهة» أو «أمر» و«نهي» الله. وإن معنى كون «الفعل حسناً من الناحية الأخلاقية، أو أنه صحيح أو واجب»، هو أن «إرادة الله التشريعية قد تعلَّقت به»، أو «أن الله قد أمر به». وإن معنى كون «الفعل قبيحاً أو غير صحيح أو محظوراً من الناحية الأخلاقية» هو أن «إرادة الله التشريعية قد تعلَّقت بتركه»، أو «أن الله قد أمر بترك ذلك الفعل».

وعليه فبغضّ النظر عن إرادة الله المشرِّع وكراهته أو أمره ونهيه ـ طبقاً لهذه

الرؤية ـ لا يمكن لنا أن نكوِّن أيّ تصوُّر عن الحُسْن والقبح، أو العدل والظلم. وإن المنزلة والخصوصية الأخلاقية لجميع الأمور إنما تدور على الدوام مدار إرادة الله وكراهته وأمره ونهيه. وإن أصحاب هذه النظرية يستنتجون من هذه الدعوى عادةً نتيجة معرفية، إذ يقولون: إن الطريق الوحيد لمعرفة إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه، يمرّ عبر الرجوع إلى الوَحْي والنقل. ومن دون العودة إلى النصوص الدينية لا يمكن الحكم بعدالة أو ظلم، أو حسن أو قبح، أو صوابية أو خطأ، أيّ شيء من الأشياء. وإن إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه، لا يمكن التعرُّف عليها من طرق أخرى، مثل: العقل والوجدان والشهود والتجربة.

إلاّ أن هذه النتيجة من الناحية المنطقية لا يمكن استنتاجها من صُلْب هذه المقدّمات؛ إذ حتى لو سلَّمنا أن الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية يتمّ تعريفها من خلال إرجاعها إلى إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه، إلاّ أن هذا الادّعاء لا يستلزم في حدّ ذاته القول بأن الطريق الوحيد إلى معرفة إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه، وتبعاً لذلك معرفة القِيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية، هو الوَحْي والنقل فقط، بل يمكن لله أن يُلْهِم إرادتَه وكراهته، أو أمره ونهيه، العقلَ والوجدان أيضاً. فليس هناك من دليلٍ يثبت أن الهداية الأخلاقية لله تنحصر بالوَحْي والنقل فقط. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، حيث يوجد الكثير من الأدلّة التي يمكن إقامتها على أن الهداية الأخلاقية لله تشمل الهداية العقلانية والوجدانية أيضاً.

نعم، إذا كانت إرادة الله وكراهته، وأمره ونهيه، لا تخضع لمعيارٍ أو ميزان أمكن القول في مثل هذه الحالة باستحالة الكشف عن إرادة الله وكراهته، وأمره ونهيه، وعدم إمكان الوصول إلى ذلك من طريق العقل الاستدلالي بالمعنى الأرسطي للكلمة. ولكنْ يمكن القول، حتّى في مثل هذه الحالة، باستحالة التعرُّف على إرادة الله وكراهته، وأمره ونهيه، من طريق النقل أيضاً، بمعنى أن النصوص الدينية على هذه الفرضية ستفقد دلالتها في بيان المراد الجدّي والواقعي لله؛ لأن مثل هذا الإله يمكنه أن يكذب أو يخدع الناس، وأن يتكلَّم معهم بشكلٍ مغاير لمراده الجدّي والواقعي، فيستنبط منه خلاف مراده[١٦].

إن هذه القراءة لنظرية الأمر الإلهي تُعَدّ بالمقارنة إلى سائر القراءات أكثر

تطرُّفاً من عدّة جهات:

فأوّلاً: إن هذه النظرية تشمل جميع الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية.

وثانياً: إن هذه القراءة لا تقصر بيان معاني الألفاظ الأخلاقية على عُرْف المؤمنين فقط. إن أنصار هذه القراءة لنظرية الأمر الإلهي يدَّعون بأن الألفاظ الأخلاقية لا تتضمن في الأساس غير هذا المعنى.

وثالثاً: إن تبعية الأخلاق المفهومية للدين تستلزم تبعية الأخلاق للدين من سائر الجهات الأخرى أيضاً. ولو أن الصفات الأخلاقية كانت على المستوى المفهومي وبلحاظ المعنى مرادفة للمحمولات الكلامية (أو الفقهية) ففي مثل هذه الحالة ستكون الأخلاق تابعة للدين من الناحية الأنطولوجية والمعرفية والنفسية والعقلانية أيضاً، في حين لا يمكن لعكس هذا الادّعاء أن يكون صادقاً، بمعنى أن تبعية الأخلاق للدين على المستوى الأنطولوجي أو المعرفي أو النفسي أو العقلاني لا تستلزم تبعية الأخلاق للدين على المستوى اللغوي.

ب ـ نقد نظرية تبعية لغة الدين المطلقة للغة الأخلاق

يمكن مناقشة هذه النظرية والإشكال عليها من عدّة جهات:

الإشكال الأوّل: إن هذه النظرية لا تنسجم مع الشهادات اللغوية؛ إذ إن بإمكاننا أن نتصوَّر حُسْن أو قُبْح شيء، أو صحّته وخطأه، واتّصافه بالعدل أو الظلم، دون أن نلتفت إلى أمر الله المشرِّع ونهيه في هذا المجال. في حين لو كان الحُسْن أو القبح، أو الصحّة والخطأ، أو العدل والظلم، مرادفاً من الناحية المفهومية لـ «ما أمر به الله أو أراده»، و«ما كرهه الله أو نهى عنه»، لما أمكن لنا مثل هذا التصوُّر.

الإشكال الثاني: إن هذه النظرية تستلزم اللغوية. فعندما يُبرز شخص حكماً أخلاقياً، مثل: «إن الصدق حَسَنٌ»، ثم يضيف قائلاً: «لقد أمر الله بالصدق»، لا تكون إضافته هذه تكراراً عبثياً لا فائدة منه. في حين لو كان مضمون هاتين الجملتين شيءٌ واحد لما اشتملت الجملة الثانية على معنىً جديد، ولم تُضِفْ شيئاً إلى معلوماتنا السابقة، وكانت مجرَّد حَشْوٍ[١٧] وتكرار أو تلاعب في الألفاظ[١٨].

وبعبارةٍ أفضل: يمكن ردّ هذه النظرية من خلال برهان مور، المعروف بـ «برهان

السؤال المفتوح»، والذي يقول في هذا الشأن: إذا كان الحُسْن الأخلاقي من الناحية المفهومية مرادفاً «لما أمر الله به» فعندها سيكون السؤال القائل: «هل ما أمر الله به حَسَنٌ من الناحية الأخلاقية؟» سؤالاً مغلقاً وفاقداً للمعنى. في حين أن هذا السؤال مفتوحٌ دائماً، ولا يكون طرحه فاقداً للمعنى أو غير معقول، الأمر الذي يثبت أن تعابير من قبيل: «هذا حَسَنٌ من الناحية الأخلاقية» و«ما أمر الله به» ليست مترادفةً، أو يمكن حملها على ذات المضمون. كما يصدق هذا الادّعاء بشأن سائر الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية أيضاً[19].

الإشكال الثالث: إن هذه النظرية لا تنسجم مع التجارب الحسّية والمشاهدات الإنسانية. فهناك الكثير من الذين لا يؤمنون بوجود الإله المشرِّع، أو لا يعيرون اهتماماً لأوامره، ومع ذلك يعتقدون ويلتزمون بحُسْن وقُبْح، وصحّة وخطأ، الكثير من الأمور على المستوى الأخلاقي، دون أن يقعوا في وَرْطة التناقض من الناحية النظرية أو العملية. وهذه الحقيقة تثبت الاستقلال المفهومي والمضموني للغة الأخلاق عن لغة الدين.

الإشكال الرابع: يُعتبر الحوار بين المتديِّنين والملحدين، وكذلك الحوار بين أتباع الأخلاق الدينية وأتباع الأخلاق العلمانية في الموضوعات الأخلاقية، ظاهرةً شائعة ومألوفة وطبيعية، الأمر الذي يثبت أن كلا طرفي الحوار يتمتَّع في هذا المورد بفهم ورؤية واحدة بشأن وظيفة ومفهوم لغة الأخلاق، رغم اختلافهما في مورد الحكم الأخلاقي لموضوع بحثنا. وإلاّ كان النزاع والاختلاف الأخلاقي بينهما سالبةً بانتفاء الموضوع.

فمثلاً: عندما يتحدّث المسيحي أو المسلم مع فيلسوفٍ في الأخلاق العلمانية بشأن الحكم الأخلاقي للإجهاض، وادّعى أحدهما بأن الإجهاض جائز وصحيح من الناحية الأخلاقية، وادّعى الآخر بأن الاجهاض غير جائز، بل هو خاطئ من الناحية الأخلاقية، يكون اختلافهما اختلافاً أخلاقياً، وليس لغوياً. وهذا يدلّ على أن فهمهما للمعنى الأخلاقي لكلماتٍ ومفردات من قبيل: «جائز» و«صحيح» فهمٌ واحد ومشترك، وإلاّ وجب علينا القول بأنهما غير مختلفين أساساً؛ لأنهما يتحدَّثان عن أمرين مختلفين لا ربط لأحدهما بالآخر.

وقد يمكن للقائلين بتبعية لغة الأخلاق للدين الدفاع عن نظريتهم في مواجهة

هذا الإشكال بالقول: إن الذين لا يؤمنون بوجود الإله المشرِّع، أو لا يعيرون اهتماماً لأوامره وتعاليمه، إنما يستعملون الألفاظ والعبارات الأخلاقية جَرْياً على مألوف الاستعمال الشائع، وعلى شكل «نقل كلام الآخرين» في واقع الأمر، أو أنهم يستعملونها في المعنى «المجازي». وعلى أيّ حال فإنهم لا يستعملون هذه الألفاظ في المعنى الأخلاقي، ولذلك فإن مجرّد شيوعها بينهم واستخدامها من قبلهم لا يثبت استقلالية اللغة الأخلاقية عن الدين.

إلاّ أن هذا الجواب هو نوعٌ من المصادرة على المطلوب؛ إذ إن الحكم بأن هذه الألفاظ والعبارات الأخلاقية في هذه الموارد مستعملةٌ على نحو الجَرْي على وفق الاستعمالات السائدة، وترديداً لكلمات الآخرين، أو استعمالها في المعاني المجازية، يتوقَّف على أن يفترض الشخص ـ في مرحلةٍ سابقة ـ التعريف الديني لهذه الألفاظ والعبارات بوصفها معاني حقيقية واستعمالاتها الأخلاقية.

هذا مضافاً إلى بقاء إشكال السالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة إلى النزاعات الأخلاقية على حاله.

الإشكال الخامس: إن القول بهذه النظرية يفضي إلى تفريغ صفات الله الأخلاقية من المعنى والمحتوى، فإن بعض صفات الله هي صفاتٌ أخلاقية، فإذا افترضنا مفهوم «العدالة» و«الرحمة» و«الكرم» أو «الحُسْن» و«الضرورة» الأخلاقية مساوقاً لما «أراده الله»، أو «ما أمر به الله»، سيكون اتّصاف الله بهذه الصفات أمراً غير معقول وفاقداً للمعنى؛ لأن وصف الله بهذه الصفات يتوقَّف على امتلاك معيار مستقلّ ومتقدِّم على الدين لتحديد مصداق هذه الصفات.

وبعبارةٍ أوضح: عندما نقول: «إن الله عادل» نريد بذلك أن الله في مقام التشريع وجعل الأحكام وإصدار الأمر والنهي يراعي العدالة. ولذلك كي نتمكَّن من الحكم بشأن عدالة الله حكماً أخلاقياً نحتاج إلى معيارٍ مستقل لتحديد قانون وحكم العدل. في حين إذا أخذت إرادة الله المشرِّع، أو أمره ونهيه، في تعريف العَدْل، والحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ الأخلاقي، لن يكون لدينا مثل هذا المعيار، وتبعاً لذلك سيكون الحكم الأخلاقي بشأن الله، أو وصفه بالصفات الأخلاقية، مفتقراً إلى المعنى وفاقداً للمضمون.

مضافاً إلى أننا طبقاً لهذه الحالة لن يكون لدينا أيُّ دليلٍ لصالح الادّعاء القائل بأن الله متَّصف بالصفات الأخلاقية.

فعلى سبيل المثال: إن اتّصاف الله بالعدالة إنما يكون له معنىً ومفهومٌ إذا أمكن تحديد أن هذا الفعل الخاصّ هو مصداقٌ للظلم حتّى إذا صدر عن الله.

الإشكال السادس: إن هذه النظرية لا تنسجم مع ظاهر النصوص الدينية، بمعنى أن الادّعاء القائل بأن جميع الصفات والمفاهيم الأخلاقية يتمّ تعريفها من خلال إرجاعها إلى إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه، لا تتناغم مع ظاهر بعض النصوص الدينية.

فعلى سبيل المثال: جاء في القرآن: ﴿**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾ (النحل: ٩٠)، حيث يدلّ المعنى الظاهري لهذه الآية على أن العدل والإحسان والفحشاء والمنكر ـ وهي من المفاهيم الأخلاقية ـ قابلةٌ للتعريف والتشخيص بغضّ النظر عن أمر ونهي الله المشرِّع. وهي بكلمةٍ واحدة علّةٌ أو دليل ومبنى أمر ونهي هذا الإله، بمعنى أن أمر الله المشرِّع ونهيه تابعٌ للعدل والإحسان والفحشاء والمنكر، دون العكس، وإن للعدل والإحسان والفحشاء والمنكر طبيعةٌ وماهية مستقلة ومتقدِّمة على الدين، وهي متعيِّنة حتى قبل صدور الأمر والنهي من الله، وإن تعيُّنها لا يتوقَّف على أمر الله المشرِّع ونهيه. وقال في القرآن أيضاً: ﴿**وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ❖ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**﴾ (الأعراف: ٢٨ ـ ٢٩).

ج ـ تبعية لغة الأخلاق النسبية للغة الدين

تسعى بعض التقريرات الجديدة للأخلاق الدينية إلى إصلاح وبيان دعوى تبعية لغة الأخلاق إلى لغة الدين، بحيث تسلم من الإشكالات المتقدِّمة.

من ذلك أن (روبرت ماثيو آدمز)، وهو من أبرز المدافعين عن الأخلاق الدينية في المرحلة المعاصرة، تقدَّم بتقريرٍ معدَّل عن نظرية الأمر الإلهي.

إن رواية آدمز في الحقيقة تُعَدّ نظرية في طبيعة أو منشأ «الإلزام الأخلاقي».

وقد عمد آدمز إلى إصلاح وتعديل نظرية الأمر الإلهي من ثلاث جهات؛ حيث قام **أوّلاً** بتحديد دائرة هذه النظرية بـ «الصواب» و«الخطأ»، إذ قبل بالاستقلالية اللغوية للأخلاق عن الدين لسائر الأوصاف والمفاهيم الأخلاقية، من قبيل: «الحُسْن» و«القُبْح»، و«العدل» و«الظلم».

وثانياً: عرَّف «الخطأ» الأخلاقي لا بـ «ما نهى الله عنه»، وإنما بـ «ما قام الله المحبّ للإنسان بالنهي عنه»، بمعنى أنه لا يجعل أمر ونهي أيِّ إله معياراً لتحديد الصواب والخطأ، فهو يرى أن المأخوذ في تعريف الصواب والخطأ الأخلاقي هو أمر ونهي خصوص الإله الذي يحبّ البشر.

وثالثاً: يرى آدمز أن هذا المعنى من الصواب والخطأ إنما يمثِّل مجرّد جزء من المعنى الذي يقصده المؤمنون من هذه الألفاظ، بمعنى أن نظريّته مجرّد نظرية في باب معنى الصواب والخطأ الأخلاقي في «عُرْف المؤمنين»[٢٠].

د ـ نقد نظرية تبعية لغة الأخلاق النسبية للغة الدين

ويمكن نقد ومناقشة هذه النظرية بدورها والإشكال عليها من عدّة جهات:

الإشكال الأوّل: علينا أن نفرّق بين المعنى «الأخلاقي» لألفاظ من قبيل: الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، والوظيفة والمسؤولية من جهةٍ، والمعنى «الشرعي» و«العُرْفي» و«الحقوقي» لهذه الألفاظ من جهةٍ أخرى. إن الذي نراه في عُرْف المؤمنين هو أنهم إنما يعتبرون بعض الأمور حَسَنَة أو قبيحة، أو صحيحة أو خاطئة؛ لأن الله حكم بذلك، ويرَوْن أن الامتثال لهذه الأمور أو تركها واجباً أو تكليفاً عليهم. وإذا سئل أحدهم: لماذا تفعل هذه الأمور؟ أو لماذا تؤمن بحُسْن وقُبْح، وصحّة وخطأ، هذه الأمور؟ لن يأتي على ذلك بدليلٍ غير أمر الله.

إن هذه الظاهرة بحاجةٍ إلى بيانٍ. إلاّ أن البيان الذي يقدِّمه آدمز عنها غير صحيح؛ لأن الجاري في عُرْف المؤمنين في هذا الشأن لا يختصّ بالصواب والخطأ فقط، وإنما يشمل الحُسْن والقُبْح وسائر الصفات الأخلاقية الأخرى أيضاً، بمعنى أن الأفعال من وجهة نظر المؤمنين تنقسم إلى قسمين: حَسَن؛ وقبيح، وصائب؛ وخاطئ. وإن معيار هذا التقسيم أحياناً في الحدّ الأدنى هو إرادة الله وكراهته، أو أمره ونهيه.

وبعبارةٍ أخرى: في ما يتعلَّق بالشأن المعياري والقِيَمي السائد في عُرْف المؤمنين تستعمل جميع الألفاظ الأخلاقية في معانٍ مختلفة. أي كما يوجد هناك صوابٌ وخطأ وإلزام شرعي لدينا حُسْن وقُبْح شرعي أيضاً. وإذا كان هناك من غموضٍ فيكمن في السؤال القائل: «هل هذا المعنى للصواب والخطأ، والإلزام، والحُسْن والقُبْح، هو ذات المعنى الأخلاقي لهذه الألفاظ أيضاً أم لا؟»[٢١].

ربما أمكن الادّعاء بأن المتديِّنين يستعملون هذه الألفاظ في معنيين مختلفين:

المعنى الأوّل: هو ذات المعنى الأخلاقي لهذه الألفاظ، حيث يشترك المتدينون والملحدون في هذه المعاني. وإن هذا الاشتراك المفهومي هو الذي يجعل الحوار والتفاهم بين المتدينين والملحدين ممكناً.

بَيْدَ أن لهذه الألفاظ معاني شرعية أيضاً، وهي لا تستعمل إلاّ في عُرْف المؤمنين فقط.

وبطبيعة الحال فإن هذين المعنيين ليسا أجنبيّين عن بعضهما تماماً، بمعنى أن الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، يطلق في الحقيقة على معنىً واحد، وإن قيوداً من قبيل: «الشرعي» و«الأخلاقي» و«العقلي» و«العُرْفي» تعمل على تقسيم المعنى العامّ والمشترك لهذه الألفاظ إلى مختلف الأنواع والأقسام.

إن بين الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الشرعي والحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الأخلاقي علاقةً وثيقة من وجهة نظر المؤمنين، بمعنى أن إرادة وكراهة، أو أمر ونهي الله، ليست مجرّد منشأ للحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الشرعي فحَسْب، بل هي كذلك منشأٌ للحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الأخلاقي أيضاً، رغم اختلاف المؤمنين بشأن ما إذا كانت الإرادة والكراهة، أو الأمر والنهي، الإلهي وحده هو المنشأ للحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الأخلاقي أم هناك ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أمورٌ أخرى تلعب دَوْراً في اتّصاف الأفعال بالحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، الأخلاقي.

وعلى أيّ حال فممّا لا شَكَّ فيه أن المؤمنين، بالإضافة إلى الزاوية الأخلاقية التي يشترك فيها جميع الناس، يعملون ـ في ما يتعلَّق بالأمور التي تشكِّل موضوعاً للحكم الأخلاقي ـ على إصدار الأحكام والتقييمات من الزاوية الدينية (الشرعية) أيضاً،

مستخدمين في بيان أو إبراز قيمة أحكامهم الدينية ذات التعابير والمصطلحات السائدة في المجال الأخلاقي، بمعنى أننا في المجتمعات الدينية التي تؤمن بالإله الشارع والمقنِّن نشهد نوعين من المباني الأخلاقية، أو أننا ـ بعبارةٍ أدقّ ـ نواجه نظامين معياريين مختلفين ومتمايزين: **أحدهما**: النظام المعياري الذي هو في الحقيقة الأخلاق الدينية (الفقه)، والذي هو لا شَكَّ ضاربٌ بجذوره في أعماق الشريعة، وأمر الله ونهيه، ولا خلاف في تبعيته الكاملة والتامّة للدين؛ **والآخر**: الأخلاق ما وراء الدينية، أو العلمانية، وهناك الكثير من الآراء المختلفة بشأن منشئه ومصدره[٢٢].

الإشكال الثاني: لا يقدِّم آدمز أيَّ دليل على مدَّعاه. فهو يكتفي بمجرَّد بيان أن المؤمنين يستعملون مفردات الصواب والخطأ في معانٍ خاصة، إلاّ أن دعوى أن يكون هذا المعنى هو ذات المعنى الأخلاقي لهذه المفردات هي بحاجةٍ إلى دليلٍ مستقلّ، وهو ما لا نشاهد له أثراً في مؤلَّفات آدمز.

الإشكال الثالث: في نظرية آدمز لا يتمّ التفكيك والفصل بين «مفهوم» الصواب والخطأ الأخلاقي و«منشأ انتزاعه»، بمعنى أنه يمكن الادّعاء ـ ويبدو أن هذا هو الحقّ أيضاً ـ بأن الصواب والخطأ الأخلاقي هو دائماً ولدى جميع الناس بمعنىً واحد، وإذا كان هناك من تفاوت فهو يكمن في أن المتديِّنين والملحدين ينتزعون هذه الصفات من أمور ومناشئ مختلفة ومتفاوتة، ويحملونها على مختلف الأمور. فإذا كان هذا الادّعاء صحيحاً فإنه سيعني استقلال لغة الأخلاق عن لغة الدين بشكلٍ كامل، وإنْ كان وصف الخطأ الأخلاقي من وجهة نظر المؤمنين (في بعض الموارد) تابعاً في وجوده للدين، وإن اتصاف (بعض) الأفعال بهذا الوصف رهنٌ بتعلُّق نهي الإله الشارع بتلك الأفعال. وفي الحقيقة فإنّ رؤية آدمز لا تمثِّل نظريةً في مجال لغة الأخلاق، وإنما هي نظرية في مجال ميتافيزيقا وصف الخطأ الأخلاقي.

إن موضوع بحثنا هو بيان دور أمر ونهي الإله المشرِّع في اتصاف الموضوعات الأخلاقية بصفاتٍ عامة، من قبيل: الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ.

ويبدو لنا أن أمر ونهي الإله المشرِّع يلعب دوراً في هذا المورد من جهتين أو على نحوين مختلفين. في النحو الأول يعمل أمر ونهي الإله المشرِّع على تبرير وتسويغ انتزاع هذه الصفات من الموضوع، واتّصاف ذلك الموضوع بهذه الصفات؛ وفي نفس الوقت فإن

معنى هذه الصفات غير المعنى الذي تشتمل عليه هذه الصفات في المجال الأخلاقي المشترك بين المتديِّنين والملحدين. وفي هذا الفرض يكون الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، بمعنى الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، «الشرعي».

فعلى سبيل المثال: عندما يُقال في مثل هذه الحالة: «إن الصدق حَسَنٌ» يكون المراد منه: «أن الصدق حَسَنٌ شرعاً». ومن الواضح أن انتزاع الحُسْن أو الصواب من الصدق، ووصف الصدق بالحُسْن أو الصحّة، في هذا الفرض سوف يتوقَّف بشكلٍ كامل على تعلُّق أمر الإله المشرِّع بالصدق، ولذلك فإن الذين لا يؤمنون بوجود الإله المشرِّع، أو يرَوْن أن هذا الإله لم يأمر بالصدق، لا يكون لهم مثل هذا الحكم. وعليه فمن وجهة نظر المؤمنين يعتبر تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بفعلٍ هو من الخصائص الصانعة والموجدة للحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، على المستوى الشرعي.

وأما في الحالة الثانية فإن أمر ونهي الإله المشرِّع يبرِّر ويجوِّز انتزاع المفاهيم الأخلاقية من الموضوع مورد البحث، ووصف ذلك الموضوع بالأوصاف الأخلاقية، ولكنْ بذات المعنى الموجود لهذه الأوصاف في الدائرة الأخلاقية المشتركة بين المتديِّنين والملحدين. وإن القول بهذا المدَّعى رهنٌ باعتبار أمر ونهي الإله المشرِّع بوصفه واحداً من الخصائص، أو بوصفه الخصيصة الوحيدة الصانعة للحُسْن أو القُبْح، أو الصانعة للصواب أو الخطأ، على المستوى الأخلاقي، وإن لدى المؤمنين مختلف الأدلّة على مثل هذا الفهم. وإن هذه الأدلة في الحقيقة هي ذات الأدلة التي يمكن إقامتها لصالح حقّ الطاعة للّه أو وجوب إطاعته.

بَيْدَ أن أكثر هذه الأدلة هي أدلّة أخلاقية، وهذا يعني:

١ـ إن أمر ونهي الإله المشرِّع لا يصحِّح الانتزاع وحمل الصفات الأخلاقية على موضوع هذه الصفات على نحوٍ حصريّ وبشكلٍ مطلق.

٢ـ إن أمر ونهي الإله المشرِّع في حدِّ ذاته (أوّلاً وبالذات) لا يلعب دوراً في الحكم الأخلاقي للموضوع، وإنما يكتسب هذه الخصوصية والتأثير من خلال الانضمام إلى أحد العناوين والمقاييس ذات الصلة الأخلاقية، والتي يكون لها دورٌ في المنزلة الأخلاقية للموضوع (ثانياً وبالعرض).

وإن لهذين الأمرين تداعيات حاسمة ومصيرية في بيان العلاقة القائمة بين الدين

والأخلاق، كما سنشير إلى ذلك في المستقبل.

وبعبارةٍ أوضح: إذا أراد المؤمنون القول بأن مجرّد تعلُّق أمر الإله المشرِّع بفعلٍ يستوجب صيرورة ذلك الفعل حَسَناً أو صائباً، أو أنه سيتحوّل إلى تكليف، ويكتسب الضرورة، على المستوى الأخلاقي، وجب عليهم إثبات أن الأمر والنهي الصادر عن الإله المشرِّع يعدّ واحداً من الملاكات والمعايير التي تلعب دوراً في الحُسْن والقُبْح، أو الصواب والخطأ، أو الوجوب والحرمة، الأخلاقية. في حين لو كان ادّعاء المؤمنين مجرّد القول بأن تعلُّق أمر الإله المشرِّع بفعل يستوجب أن يكون ذلك الفعل حَسَناً أو صحيحاً أو تكليفاً شَرْعاً لم يكن إثبات هذا الادّعاء بحاجةٍ إلى دليلٍ مستقلّ؛ لوضوح تبعية الحُسْن والقُبْح الشرعي، أو الصواب والخطأ الشرعي، أو التكليف الشرعي، لأمر ونهي الإله المشرِّع، دون توقُّف ذلك على دليلٍ مستقلّ؛ لأن ذات الدليل الذي يدلّ على تعلق أمر الإله المشرِّع ونهيه بفعلٍ سيدلّ بنفسه على الحُسْن والقُبْح، أو الصواب والخطأ، الشرعي لذلك الفعل أيضاً.

ولكنّ السؤال المطروح هنا: «كيف يمكن إثبات أن أمر ونهي الإله الشارع يلعب دَوْراً في الحكم والوصف الأخلاقي؟». وهذا السؤال هو سؤالٌ «معياري» أو «وجودي»، وليس سؤالاً «لغوياً»، وهو مرتبطٌ بميتافيزيقا الأخلاق، دون اللغة الأخلاقية.

الإشكال الرابع: يبدو أن التعريف الذي يقدِّمه آدمز عن الخطأ الأخلاقي تعريف «توجيهي»، وليس تعريفاً «توصيفياً»؛ إذ يأخذ قيد «المحبّ للإنسان» بوصفه قيداً لله في تعريف الخطأ الأخلاقي، في حين لو أمكن لنا أن ننسب هذا التعريف لعُرْف المؤمنين لما أمكن القول بأن جميع المؤمنين يأخذون هذا القيد في تعريف الخطأ الأخلاقي. فلو قبلنا بأصل هذا الادّعاء القائل بأن المؤمنين يستعملون الخطأ الأخلاقي في مفهوم مختلف لما أمكن الادّعاء بأن جميع المؤمنين يعتبرون الفعل الخاطئ أخلاقياً مفهوماً مساوياً للفعل الذي نهى عنه الإله المحبّ للإنسان. فإنّ إله بعض المؤمنين إله مستبدّ ومتجبِّر وغضوب، لا يعرف من الحبّ والرحمة شيئاً، وإنّ الذين يعبدون مثل هذا الإله لا يمكنهم أخذ هذا القيد في تعريف الخطأ الأخلاقي. لقد عمد آدمز إلى أخذ هذا القيد في تعريف الخطأ الأخلاقي؛ لرفع بعض إشكالات القراءة التقليدية

لنظرية الأمر الإلهي، ولكنّه لم يلتفت إلى أن أخذه لهذا القيد يحوِّل تعريفه إلى تعريف توجيهي وإرشادي.

الإشكال الخامس: إن الصيغة المعدَّلة لنظرية الأمر الإلهي لا تفصل بين المفاهيم الأخلاقية «الموسَّعة» أو «ذات المحتوى المغلَّظ»[٢٣] وبين المفاهيم الأخلاقية «المضيَّقة» أو «ذات المحتوى المخفَّف»[٢٤].

إن معضلة الأخلاق الدينية لا تكمن فقط في استعمال المؤمنين لمفاهيم من قبيل: «الصواب» و«الخطأ» الأخلاقي في معانٍ مختلفة، أو انتزاعهم هذه المفاهيم من موضوعاتٍ مختلفة. إنما المشكلة الأعمق تكمن في أن المؤمنين ـ على ما يبدو ـ يستعملون مفاهيم، من قبيل: «العدل» و«الجور» و«الجريمة» و«العنف» في معانٍ أخرى أيضاً، أو أنهم ينتزعون هذه المفاهيم من أمور أخرى.

فلو أن الله ـ على فرض المحال ـ أمر بفعلٍ يعتبره الناس في الوقت الراهن ظلماً لن يقول المؤمنون: «إن الله قد أمر بالظلم»، وإنما يقولون: «من الآن فصاعداً لا يعود هذا الفعل مصداقاً للظلم، بل هو مصداقٌ للعدل». ولو عرَّفنا الظلم والعدل في إطار الوفاء وعدم الوفاء بالحقّ أمكن لنا القول: إن الفكرة الكامنة وراء هذه الرؤية هي أن الحقوق «الطبيعية»[٢٥] غير موجودة، وإن جميع الحقوق «اعتبارية»[٢٦] و«وضعية»[٢٧]، وحيث يذهب (بعض) المؤمنين إلى القول بأن جميع الحقوق تنبثق عن إرادة الله لن يكون الصواب والخطأ وحدهما هما التابعان لإرادة الله فقط، بل حتّى العدل والظلم سيكونان تابعين لإرادة الله أيضاً، ولو أن الله تجاهل في حكمه ما يعتبره الناس حقّاً فسوف يكون معنى هذا الحكم من وجهة نظر المؤمنين أن هذا الحقّ لم يكن موجوداً، أو أنه غير معتبر من قبل الله.

فعلى سبيل المثال: إن حقّ الحياة يعتبر واحداً من حقوق البشر الثابتة. ولكنْ لو أمر الله بقتل إنسانٍ بريء لن يقول المؤمنون: إن هذا الأمر ظلم، بل سيقولون: إن ذلك الشخص ليس له حقّ الحياة في هذا المورد؛ إذ يرى المؤمنون أن حقّ الإنسان في الحياة يجب أن يُعْطى للشخص من قبل الله، أو أن يتمّ إمضاؤه والاعتراف به من قبله، وإن حكم الله بقتل شخصٍ يعني أنه لا يعترف له بهذ الحقّ، وحيث لا يمتلك شخصٌ حقَّ الحياة في هذا المورد فسوف لا يكون قتله ظلماً، ولن يكون أمر الله بقتله أمراً

بالظلم[٢٨].

الإشكال السادس: إن الرواية المعدّلة لنظرية العدل الإلهي لا تقدِّم جواباً عن السؤال القائل: «هل نحن ملزمون من الناحية الأخلاقية بإطاعة الأوامر الإلهية؟»، أو السؤال القائل: «هل تُعَدّ إطاعة الله عملاً صائباً من الناحية الأخلاقية؟»[٢٩]، بمعنى أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال في إطار نظرية الأمر الإلهي.

إن إطاعة أمر الله فعلٌ اختياري من شأنه أن يتّصف بالصواب والخطأ على المستوى الأخلاقي. وعلى هذا الأساس فإن الصيغة المعدَّلة لنظرية الأمر الأخلاقي لا تفترض مجرَّد استقلال الحُسْن والقُبْح الأخلاقي عن الدين فحَسْب، بل هي مضطرّة إلى افتراض استقلالية الصواب والخطأ الأخلاقي عن الدين أيضاً، وهذا يعني التخلّي عن نظرية الأمر الإلهي.

بالإضافة إلى أننا إذا استثنينا مورداً من هذه النظرية سيُفتح الباب أمام استثناء الموارد الأخرى أيضاً، ويمكن القول بعدم وجود خصوصية لهذا المورد، وكما أدركنا صوابية إطاعة الأوامر الإلهية، وخطأ مخالفتها، بالاستقلال عن أمره بإطاعته ونهيه عن مخالفته، ندرك صوابية وخطأ الكثير من الأمور الأخرى، أو نستطيع إدراكها أيضاً.

وعليه إنما يمكن حلّ هذا الإشكال من خلال عدم اعتبار الصواب والخطأ مساوقاً لموافقة ومخالفة الأمر الإلهي، والقول بأن الصواب والخطأ، وكذلك الحُسْن والقُبْح، الأخلاقي يُنتزع من مختلف الأمور، وما إرادة الله وأمره إلاّ واحدٌ من تلك الأمور. وفي هذه الحالة يمكن القول: إن الإطلاق أو الاستعمال العلماني أو ما وراء الديني لهذه المفاهيم يتقدَّم من الناحية المنطقية على إطلاقها واستعمالها الديني، وإن استعمالها الديني مُحاطٌ ومؤطَّر باستعمالها العلماني وما وراء الديني[٣٠].

هـ ـ الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين

إن الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين يُشكِّل ركناً من أركان النظريات العلمانية في ما يتعلَّق بالأخلاق. ولكنْ حيث يمكن الجمع بين هذا الاستقلال وبين تبعية الأخلاق إلى الدين من سائر الجهات فإن بعض النظريات الدينية

في مجال طبيعة الأخلاق يمكنها أيضاً أن تنسجم مع الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين. وعلى أيّ حال فإن الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين عبارةٌ عن دعوى أن لا شيء من المفردات والمفاهيم الأخلاقية قابلٌ للتعريف في إطار الألفاظ والمفاهيم الدينية، ومن خلال الإرجاع إلى إرادة أو أمر الإله المشرِّع. وإن المؤمنين وغير المؤمنين والمتدينين والملحدين عندما يستعملون الألفاظ والعبارات الأخلاقية في «مقام الحكم الأخلاقي» يريدون معنىً واحداً، ويقصدون بيان مفهومٍ واحد.

إن الآراء العلمانية في مجال لغة الأخلاق لا تُنكر إمكان أن يكون للألفاظ والعبارات الأخلاقية معانٍ ومقاصد أخرى أيضاً، وأنها قد تستعمل في غير دائرة الأخلاق أيضاً، وأن بإمكان المؤمنين وغير المؤمنين أن يختلفوا حول المعاني والمقاصد غير الأخلاقية لهذه الألفاظ والعبارات. إن استقلال لغة الأخلاق عن لغة الدين يعني مجرّد أن الألفاظ والعبارات الأخلاقية عندما تستعمل لبيان موقفٍ أو صدور حكم أخلاقي فإنها تشتمل على معنىً واحد مشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين.

فمثلاً: قد يمكن للمسلم أو المسيحي أن يقول: «إن الإجهاض غير صحيح»، ويكون مراده من هذا التعبير أن هذا الأمر غير صحيح من الناحية الشرعية، وعندما نطلب منه تعريفَ عبارة: «غير صحيح من الناحية الشرعية» سيقول: «إن الأمر الذي لا يعدّ صحيحاً من الناحية الشرعية هو الأمر الذي يكره الله ارتكابه من قبل المكلَّف، أو أنه نهى عن فعله». إن النزاع بين أنصار الأخلاق الدينية وأنصار الأخلاق العلمانية في مجال لغة الأخلاق ليس بشأن أن مفردة «الخطأ» هل تشتمل على هذا المعنى أو الاستعمال أم لا؟ وإنما الخلاف بينهما يدور حول أن هذا المعنى أو الاستعمال هل هو ذات المعنى أو الاستعمال الأخلاقي لهذه المفردة أو أنه يختلف عنه؟[٣١].

ويمكن إظهار الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين بالرجوع إلى الشهادات ما وراء الأخلاقية التي تحيط بالمفاهيم الأخلاقية واستعمال الألفاظ الأخلاقية. إن هذه الشهادات، التي هي ذات المرتكزات اللغوية، تقول لنا: إن لغة الأخلاق مستقلّةٌ عن لغة الدين، ولا يمكن تعريف العبارات الأخلاقية في إطار العبارات الدينية. وقد سبق أن أشرنا ـ ضمن نقدنا لنظريات الخصوم ـ إلى بعض هذه الشهادات، فلا نرى حاجة إلى الإعادة والتكرار.

٤ـ تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو المعيارية للدين

إن النوع الآخر من أنواع العلاقة بين الدين والأخلاق هي العلاقة الأنطولوجية[٣٢] أو المعيارية[٣٣].

والمراد من علاقة الأخلاق الأنطولوجية بالدين أن المعايير والقيم الأخلاقية من الناحية الوجودية تابعة لأمر الله ونهيه، وأنها تنشأ من إرادته التشريعية.

ويجدر بنا الفصل بين نوعين من العلاقات الأنطولوجية الممكنة بين الدين والأخلاق. ونطلق على هذين النوعين من العلاقات ـ على التوالي ـ تسمية: العلاقات العلّية أو الترتُّبية؛ والعلاقة التلازمية. ومرادنا من العلاقة العلّية أو الترتُّبية أن الصفات الأخلاقية من الناحية الأنطولوجية إما هي عين الصفات الدينية، أو مترتِّبة عليها. ومرادنا من العلاقة التلازمية بين الدين والأخلاق أن الصفات الدينية والأخلاقية من الناحية الأنطولوجية والمعيارية مستقلّة عن بعضها، وفي الوقت نفسه متلازمة فيما بينها. وكما سيأتي فإن التلازم بين الدين والأخلاق يمكن أن يجتمع مع علمانية الأخلاق، ولا يستلزم صيرورة الأخلاق دينية.

يمكن للقائلين بتبعية الأخلاق الأنطولوجية أو المعيارية للدين أن يذعنوا بتبعية الأخلاق اللغوية للدين، والقول بوجود تصوُّر وتعريف للمفاهيم الأخلاقية بغضّ النظر عن إرادة اللّه وأمره، ولكنّهم في الوقت ذاته يقولون: إن المعايير والقِيَم الأخلاقية مدينة في وجودها وتحقُّقها الخارجي لإرادة وكراهة، أو أمر ونهي، الإله المشرِّع، وأنه قبل أمره ونهيه، وبغضّ النظر عنه، لا وجود لأيّ صفةٍ أخلاقية، بمعنى أن الأفعال والأفراد والأنظمة والمؤسّسات الاجتماعية في حدّ ذاتها، وبغضّ النظر عن أمر الإله المشرِّع ونهيه، لا تتّصف بالحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، وإن منزلتها وقيمتها الأخلاقية تستند تماماً إلى الأمر والنهي الصادر عن هذا الإله، بمعنى أن نهي وأمر الإله المشرِّع هو العلّة التامة لتحقق وعروض الصفات الأخلاقية على الموضوعات الأخلاقية.

إن تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو المعيارية للدين ستؤدّي بدورها إلى تبعية الأخلاق المعرفية للدين، بمعنى أن المعايير والقيم الأخلاقية إذا كانت مدينةً في وجودها وتحقُّقها إلى إرادة وأوامر الإله المشرِّع ونهيه، فإن معرفة وتوجيه المتبنيات والأحكام الأخلاقية وتحديد مصداق الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، والعدل

والظلم والإحسان، سيتوقَّف على معرفة إرادة وأمر ونهي الإله المشرِّع أيضاً. رغم أن هذا التوقُّف والارتهان ـ على ما تقدَّم ـ لا يقصر طريق معرفة وتوجيه المتبنيات والأحكام الأخلاقية على الوَحْي والنقل فقط.

إن تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين تعني أنه بغضّ النظر عن أمر ونهي الإله المشرِّع لا يمكن الحكم بحُسْن أو قُبْح شيء، أو صحّته وخطئه، أو عدله وظلمه؛ إذ قبل أمر ونهي الإله المشرِّع لا وجود للحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، والعدل والظلم، أساساً. وفي مقام النقد والتقييم وإصدار الحكم الأخلاقي لا بُدَّ من التريُّث والانتظار ريثما نرى كيف يحكم الإله المشرِّع. فإنْ أصدر الإله المشرِّع نهيه عن أمر كان ذلك الأمر قبيحاً وخاطئاً وظالماً من الناحية الأخلاقية، وإذا أمر بذات ذلك الأمر كان ذلك الأمر حسناً وصائباً وعادلاً من الناحية الأخلاقية. ولو أن الإله المشرِّع أباح امتلاك الرقيق كان امتلاك الرقيق حَسَناً وصحيحاً وعادلاً، وإنْ أمر بالأمور القبيحة والمذمومة، من قبيل: القتل والنهب والعنف والسرقة والكذب والغيبة والبهتان والغشّ والخداع والاستبداد والدكتاتورية وما إلى ذلك، تجرَّدت هذه الأمور من قبحها، وتحوَّلت إلى أمور حَسَنة وممدوحة. وإنّ قبح هذه الأمور في الظروف الراهنة إنما يعود إلى نهي الإله المشرِّع عنها[٣٤].

يمكن تصوُّر تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين على صيغتين:

الأولى: القول بأن الصفات الأخلاقية في وجودها عين الصفات الدينية.

الثانية: القول بأن الصفات الأخلاقية عارضة بالواسطة، بمعنى أن عروضها على الموضوع مترتِّب على عروض الصفات الدينية على ذلك الموضوع، ومتوقِّف على تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بذلك الموضوع في مرتبةٍ سابقة[٣٥].

ومن بين الأدلة التي أُقيمت لصالح هذه الرؤية القول بأن الأمر والنهي الأخلاقي يشتمل على خصائص تميِّزه من الأمر والنهي البشري. وبعبارةٍ أخرى: إن القواعد والأصول الأخلاقية تعبِّر عن الأوامر والتكاليف الأخلاقية، وإذا أريد للأمر أن يكون نافذاً ومعتبراً ولازم الاتباع بحقّ المأمور فإنه سيحتاج إلى آمرٍ ومُلزم يتمتَّع بالسلطة و«الولاية»[٣٦] عليه. إن الأوامر والتكاليف الأخلاقية تتجاوز مطالبنا ومطالب سائر الناس، وتطالبنا بمقاومة رغباتنا ورغبات الآخرين، وأن نقوم بما يخالف ميولنا وميول

الآخرين، أو أن نعمل على ترك ما يلبّي مطالبنا ومطالب الآخرين، ولكنْ ليس لأحد السلطة والولاية على نفسه وعلى الآخرين، ولذلك لا يمكن القول: إن الأوامر والتكاليف الأخلاقية تنشأ من مصادر بشرية. وعليه لا بُدَّ من القول بأن للأخلاق مصدراً ميتافيزيقياً يفوق البشر؛ ليكون دستوره فوق جميع الدساتير البشرية، وتكون إطاعته واجبة على الجميع. وليس هذا المصدر غير الإله المشرِّع.

ومضافاً إلى ذلك، حيث إن «الاعتبارات الأخلاقية»[٣٧] تتقدَّم على سائر الاعتبارات الأخرى، يحتاج الناس ـ في اتّباعهم للقواعد والأصول الأخلاقية التي تحكي عن الاعتبارات الأخلاقية ـ إلى دافعٍ وحافز يتغلَّب على جميع الدوافع والوساوس التي تدعوهم إلى التمرُّد على الأصول والقواعد الأخلاقية. ومثل هذا الدافع لا يكتب له التحقُّق إلاّ في ظلّ الإيمان بوجود إلهٍ مريد وقادر على مكافأتنا عند إطاعته ومعاقبتنا عند معصيته، بحيث تطغى مكافآته وعقوباته على جميع أنواع المحروميات والمكافآت في هذا العالم. ونتيجة ذلك هي أن الأخلاق، من حيث المبدأ والمنشأ، ومن حيث المنتهى والضمانة التنفيذية، رهنٌ بالإرادة التشريعية لله، وباختصار: إن الأوامر الأخلاقية هي أوامر الإله المشرِّع.

وعلى هذا الأساس فإن الأمر الأخلاقي هو ذات أمر الإله المشرِّع، وإن الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، وكذلك الوجوب والحَظْر، الأخلاقي إنما ينتزع من الفعل الذي تعلَّق به أمر الإله المشرِّع ونهيه، بمعنى أن تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بشيءٍ يخلق فيه هذه الأوصاف والخصائص الأخلاقية، ويبرِّر اتّصاف ذلك الشيء بهذه الأوصاف.

وطبقاً لهذه الرؤية ليس لهذه الخصائص والأوصاف الأخلاقية أيّ منشأ انتزاع آخر، بمعنى أنه لا يوجد أيّ خصيصةٍ أخرى يؤدّي وجودها أو عدمها إلى عروض الصفات الأخلاقية على فعلٍ ما، وإن كون الشيء متعلَّقاً لأمر ونهي الإله المشرِّع يمثِّل الخصيصة الأخلاقية الوحيدة لجعل الشيء حَسَناً أو قبيحاً، أو صائباً أو خاطئاً. وعليه تكون الأخلاق في وجودها تابعةً للدين، وإنْ كانت مستقلّةً عنه من الناحية اللغوية.

وكما تقدّم أن ذكرنا يمكن بيان تبعية الأخلاق الأنطولوجية والمعيارية للدين وقراءته بأشكال مختلفة.

حيث تذهب القراءة المتطرِّفة في هذا الشأن إلى توقُّف عروض جميع الصفات

الأخلاقية على موضوعاتها على تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بتلك الموضوعات.

في حين تذهب القراءة المعتدلة إلى أن ذلك لا يكون إلاّ بالنسبة إلى عروض بعض الصفات الأخلاقية على موضوعاتها.

فعلى سبيل المثال: يمكن لأتباع الرؤية الثانية أن يفرِّقوا بين الحُسْن والقُبْح الأخلاقي من جهةٍ، وبين الصواب والخطأ الأخلاقي من جهةٍ أخرى. واعتبار وجود وعروض واحد من هذين القسمين من الأوصاف الأخلاقية متوقِّفاً على تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بالموضوع.

كما يمكن لشخص أن يقول بأن أمر ونهي الإله المشرِّع يكون واسطة في عروض الصفات الأخلاقية على الموضوع بشكلٍ مطلق؛ ويمكن لشخصٍ آخر أن يدّعي بأن هذه الوساطة إنما تكون في «عُرْف المؤمنين» فقط، بمعنى أن الأمر والنهي الصادر عن الإله المشرِّع إنما يكون واسطة في عروض الصفات الأخلاقية على موضوعها من وجهة نظر الذين يؤمنون بالإله المشرِّع فقط[٣٨].

ومن الضروري التذكير بأن الأخلاق العلمانية يمكنها أن تلتزم باعتبار أمر ونهي الإله المشرِّع بوصفه واحداً من الخصائص الصانعة للحُسْن والقُبْح، أو الصواب والخطأ، على المستوى الأخلاقي، وإن الآراء العلمانية المعتدلة في مجال الأخلاق إنما تنفي حصر هذه الخصائص في أمر ونهي، أو إرادة وكراهة، الإله المشرِّع.

أـ نقد نظرية تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين

يمكن نقد دعوى تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين والإشكال عليها من عدّة جهات:

الإشكال الأوّل: إن أهم إشكال يتوجَّه إلى هذا الادّعاء هو أنه لا ينسجم مع المشهادات الأخلاقية وما وراء الأخلاقية. فإن هذه النظرية تخفض الأصول والقواعد الأخلاقية إلى أصلٍ واحد جوهري. وهذا لا ينسجم مع مشاهداتنا الأخلاقية وما وراء الأخلاقية من عدّة جهات.

إن الأصل الأخلاقي الذي يُعتبر في هذه النظرية بمثابة الأسّ لسائر الأصول والقواعد الأخلاقية يمكن تنسيقه على النحو التالي:

١. «الفعل الحسن من الناحية الأخلاقية هو الفعل الذي يأمر الله المشرِّع به».

أو

٢. «الفعل الصائب من الناحية الأخلاقية هو الفعل الذي يأمر الله المشرِّع به».

وإن هذا الادّعاء إنما يصدق إذا كان أمر ونهي الإله المشرِّع مشتملاً على الخصوصيتين التاليتين:

١. أن يكون هو الخصوصية الوحيدة المرتبطة أخلاقاً، بمعنى أنه الخصوصية الوحيد الصانعة للحُسْن والقُبْح، أو الصواب والخطأ، على المستوى الأخلاقي.

٢. أن يتمكّن من جعل فعل حَسَناً أو قبيحاً، أو صائباً أو خاطئاً، بشكلٍ مطلق، ومن دون قيد أو شرط.

إلاّ أن هذا الادّعاء لا ينسجم مع مشاهداتنا الأخلاقية وما بعد الأخلاقية في مجال الخصائص التي تمثِّل واسطة في عروض الصفات الأخلاقية على موضوع الحكم الأخلاقي؛ لأن هذه الشهادات تقول لنا:

١. إن الخصائص الصانعة لـ «الحُسْن» و«القبيح»، و«الصواب» و«الخطأ»، وكذلك الخصائص الصانعة لـ «التكليف» و«الإلزام»، متكثِّرة في ذاتها، ولا يمكن إرجاعها وتحويلها إلى خصيصةٍ عامّة وجَذْرية.

٢. إن أمر ونهي الإله المشرِّع ليس واحداً من هذه الخصائص في حدِّ ذاته وبشكلٍ مطلق، وإنما هو بعد ضمّ بعض القيود والشروط يقف في هامش أو في طول بعض هذه الخصائص، وبذلك يؤثِّر في الوصف والحكم الأخلاقي للفعل.

الإشكال الثاني: إننا نحكم بشأن حُسْن وقُبْح، أو صوابية وخطأ، الكثير من الأمور دون الالتفات إلى أمر ونهي الإله المشرِّع في هذا المجال.

الإشكال الثالث: إن أفعال الإله المشرِّع، بما فيها تقنينه وتشريعه، مشمولة للتقييم الأخلاقي، وهي في معرض النقد الأخلاقي، رغم أن هذا التقييم من وجهة نظر المؤمنين هو تقييم إيجابي دائماً، إلاّ أن معيار التقييم بشأن المنزلة والقيمة الأخلاقية لأفعال الإله المشرِّع لا يمكن أن يكون من أمره ونهيه.

الإشكال الرابع: إن هذه النظرية لا تمثِّل التبيين الوحيد الذي يمكن تقديمه عن المشاهدات الأخلاقية وما وراء الأخلاقية. وهناك تبييناتٌ منافسة أخرى. ومن دون

رفض هذه التبيينات، أو بيان أفضلية هذا التبيين عليها، لا يمكن تبرير الالتزام بها. وبعبارةٍ أخرى: إن أنصار هذه النظرية؛ لكي يتمكنوا من الدفاع عن تمسُّكهم بها، لا بُدَّ لهم من إثبات أن هذه النظرية تمثِّل أفضل تبيين متوفِّر بين أيدينا بشأن «الظاهرة الأخلاقية»، أو المشاهدات الأخلاقية وما وراء الأخلاقية.

الإشكال الخامس: على أساس هذه النظرية لا يمكن الإجابة أخلاقياً عن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الإله المشرِّع؟»، أو «لماذا تجب عبادة الإله المشرِّع؟». أما وجوب عبادة الإله المشرِّع ووجوب إطاعته فليست بديهيةً. وإن هذا السؤال هو سؤال مفتوح، وإنّ طرحه معقولٌ، ويتطلَّب جواباً مقنعاً؛ لأن عبادة وإطاعة الإله المشرِّع عمل إرادي واختياري خاضعٌ للتقييم والحكم الأخلاقي. إن وجوب إطاعة الإله المشرِّع يمكن أن يكون وجوباً أخلاقياً، وهذا الأمر يُثبت أن أمر ونهي الإله المشرِّع ليسا في حدِّ ذاتهما من الخصائص الصانعة لـ «الحَسَن» و«القبيح»، أو «الصواب» و«الخطأ»، أو «الوظيفة»، من الناحية الأخلاقية على نحوٍ مطلق، وبشكلٍ حصري، وإن تأثيرهما في الحكم الأخلاقي للموضوع يتمّ بواسطة عناوين أخرى ذات صلة على المستوى الأخلاقي، وتلعب دَوْراً في الحكم الأخلاقي للموضوع. وعليه يمكن لنا أن نستنتج أن الأخلاق ليست تابعةً للدين من الناحية الأنطولوجية[٣٩].

وأما القول بأن الإنسان لا يمكن أن تكون له الولاية على نفسه فهو بدَوْره ادّعاء غير صحيح، وخاصّة بالالتفات إلى التعاليم الدينية التي ترى للإنسان «نفسين» أو «شخصيتين». يمكن القول بأن الأوامر والنواهي الأخلاقية تنشأ من الأنا العلوية أو النفس اللوّامة للإنسان، وتتجاوز ميول ورغبات الأنا السفلية والنفس الأمارة والعقل المصلحي، وتطالبه بمقاومة الوساوس النفسية والتغلُّب عليها. من هنا، على الرغم من وجود سلطة للناس على بعضهم، إلاّ أن لعقل كلّ شخصٍ أو وجدانه اللوّام الولاية والسلطة على نفسه، وتكون أوامره فوق أوامر النفس الأمّارة. وبطبيعة الحال فإن تشخيص أوامر العقل الأخلاقي والنفس اللوّامة وتمييزها من أوامر العقل المصلحي والنفس الأمّارة بحاجةٍ إلى منهج، وإن هذا المنهج في الحقيقة هو ذات النظرية التي تضعها فلسفة الأخلاق بين أيدينا. وبعبارةٍ أخرى: إن الوظائف والتكاليف الأخلاقية من اللوازم المعيارية لـ «الإنسان المثالي»، وإن للإنسان المثالي الولاية على «الإنسان

الموجود».

ب ـ قاعدة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل

هناك من بين علماء الشيعة مَنْ يذهب إلى القول بالملازمة بين ما يحكم به الشرع وما يحكم به العقل، حيث تقول هذه القاعدة: «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل». ويمكن اعتبار بعض التفسيرات الممكنة في بيان العلاقة بين الدين والأخلاق ـ التي تقدَّم ذكرها في هذا الفصل ـ بوصفها تفسيراً لمضمون هذه القاعدة. وفي هذا القسم سوف نكتفي بمجرَّد دراسة الناحية الأنطولوجية من هذه القاعدة، ونترك دراسة الناحية المعرفية منها إلى بحثٍ آخر. يرى القائلون بقاعدة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل أن العقل لو تمكَّن من الإحاطة بمبادئ حكم الشرع ـ أي المصالح والمفاسد الغيبية والحقيقية ـ فلا شَكَّ في أنه سيؤيِّد حكم الشرع ويُمضيه. ولو أنه في الوقت الراهن لم يُصْدِر حكماً في المورد فلأنه حتّى الآن لم يُحِطْ إحاطةً علمية بتلك المصالح والمفاسد. وطبقاً لهذه الرؤية يمكن للعقل أن يصل من طريق العلم بالعلّة ـ التي تمثِّل هنا المصالح والمفاسد الغيبية والحقيقية ـ إلى العلم بالمعلول، الذي يعني الحكم الشرعي. ولكنْ حيث إنه في الظروف الراهنة لا علم له بالعلّة فإنه لن يحصل على علم بالمعلول أيضاً.

ولكنْ في الوقت نفسه؛ حيث إن الظن بالمعلول ـ أي الحكم الشرعي ـ يستلزم الظنّ بالعلة ـ أي المصالح والمفاسد الذاتية ـ يمكن الظنّ بحكم العقل من طريق الحكم الظنّي للشرع؛ لأن الظنّ بحكم الشرع يستلزم الظنّ بحكم العقل، وحيث يكون هذا الظنّ مستنداً إلى النقل يكون معتبراً. وعلى هذا الأساس يمكن من خلال الحكم الظنّي للشرع الكشف عن حكم العقل، وإنْ كنّا لا نستطيع الكشف عن حكم الشرع من خلال حكم العقل الظني.

ج ـ نقد الرؤية المشهورة في باب التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل

إن هذا التفسير لقاعدة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل قد أدّى ـ من وجهة نظرنا ـ إلى تنزيل الأخلاق إلى الشريعة، وإحلال «علم الفقه» محلّ «علم الأخلاق»

في الثقافة الشيعية[٤٠].

نحن نعتقد بعدم وجود هذه الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل؛ إذ لا حكم الشرع يتبع المصالح والمفاسد الغيبية دائماً، ولا حكم العقل هو كذلك على الدوام، بمعنى أنه لا يجب على الله أن يحكم دائماً على طبق المصالح والمفاسد (الغيبية الواضحة)، وكذلك لا يجب على العقل أن يحكم دائماً على طبق حكم الشرع. إن الاستدلال على هذا الادّعاء يتوقَّف على دراسة أنواع العقلانية من جهةٍ، وعلى دراسة مناشئ ومصادر الحكم الشرعي من جهةٍ أخرى. وقد بحثنا الموضوع الأول في الفصل الثالث من أخلاق المعرفة الدينية[٤١]، أما الموضوع الثاني فسوف نبحثه لاحقاً.

- يتبع -

الهوامش

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٦ (طهران، دار الكتب الإسلامية).

(2) the ethics of legislation.

(3) Berg, J. (1991) «How Could Ethics Depend on Religion?» in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), p. 525.

(٤) لقد عمل الفلاسفة الذين بحثوا في العلاقة بين الدين والأخلاق على تبويب أنواع العلاقات الممكنة بين هذين المفهومين بصيغ مختلفة. فقد عمد وليم فرنكنا ((Frankena, W. K. (1981) في كتابه («Is Morality Logically Dependent on Religion?») إلى الفصل بين ثلاثة أنواع من الروابط والعلاقات التي تفصل بين الدين والأخلاق، وهي: ١ـ «التاريخية» أو «العلية»؛ ٢ـ «النفسية» أو «التحفيزية»؛ ٣ـ «المنطقية» أو «التبريرية». ثم تعرّض لدراسة أدلة تبعية الأخلاق المنطقية للدين وعمل على ردّها. وقدّم جوناثان بيرغ ((Berg, J. (1991) في («How Could Ethics Depend on Religion?») تبويباً أشمل لأنواع العلاقات الممكنة بين الدين والأخلاق. وإن هذه العلاقات عبارة عن: ١ـ العلاقة «الأنطولوجية»؛ ٢ـ العلاقة «المفهومية» أو «اللغوية»؛ ٣ـ علاقة «التلازم»؛ ٤ـ العلاقة «المعرفية»؛ ٥ـ العلاقة «النفسية». وأما تبويبنا فهو في الواقع تلفيق من هذين التبويبين مع إضافة بعض الإصلاحات والتدقيقات.

(٥) في ما يتعلق بـ «أخلاق التشريع» أو «أخلاق التقنين» انظر:

صالح پور، «إمام خميني: فقيه دوران گذار، أز فقه جواهرى تا فقه المصلحة»، كيان: ٢٨ ـ ٣٠.

(6) Anscombe, G. E. M. (1958) «Modern Moral Philosophy,» Philosophy, 33 (124), 1 - 19.

(7) the ideal observer.

(٨) للمزيد من التوضيح بشأن الدور الفريد والحصري للشاهد المثالي انظر: مقالتنا في هذا الصدد.

(9) MacIntyre, A. (1985) After Virtue: a Study in Moral Theory (London: Dukworth).

(10) philosophical analysis.

(11) speech act.

(12) descriptive.

(13) prescriptive.

(14) metaethical intuitions.

(15) platitudes.

(١٦) وحتى أولئك الذين يقولون: (إن إرادة الله تابعة للمصالح والمفاسد، وإن الحسن والقبح الأخلاقي ينشأ عن المصالح والمفاسد) يواجهون هذا الإشكال أيضاً؛ إذ طبقاً لهذا المبنى يمكن لله أن يخدع الناس أو يعمل على تضليلهم، أو أن يُخفي عنهم مراده الحقيقي والواقعي، لوجود مصلحة غيبية، بل حتى أن يرسل الصالحين إلى جهنم، أو يدخل الكفار والمسيئين والطالحين إلى الجنة؛ لوجود مصلحة غيبية في ذلك. من هنا يمكن الادّعاء بأن الإله الذي ينطلق في أفعاله على أساس المصلحة لا يختلف عن الإله المستبدّ.

(17) tautology.

(١٨) يمكن القول: إن اختلاف هاتين الجملتين يعود إلى الإجمال والتفصيل. وكان هذا حلاًّ يبديه القدماء للتغلُّب على مفارقة التعريف، إلاّ أن هذا الحلّ لا يبدو مقنعاً. وقد بحثنا حول مفارقة التعريف والحلّ المقبول لها في الفصل الثاني من كتابنا (أخلاق التفكير الأخلاقي). وانظر أيضاً:

- Smith, M. (1997) The Moral Problem, chap. 2, (Oxford: Blackwell Publishers).

(١٩) كان مور يستخدم هذا البرهان في سياق إبطال (النـزعة الطبيعية في الأخلاق)، وتأييد (النـزعة الشهودية في الأخلاق). إلا أن النـزعة الطبيعية مورد البحث تشمل النظريات ما وراء الطبيعية أو الميتافيزيقية، ومن بينها بعض الروايات النظرية في الأمر الإلهي أيضاً. إن برهان السؤال المفتوح ليس برهاناً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، بل هو نوعٌ من الاستدلال الشهودي والتجربة الذهنية التي تؤدّي إلى الشهود. وقد تعرَّضنا إلى نقد ومناقشة آراء مور في مجال معرفة الأخلاق، وطبيعة الاستدلال الأخلاقي، والنـزعة الطبيعية في الأخلاق، وبرهان السؤال المفتوح في الفصل الرابع من كتابنا: (أخلاق التفكير الأخلاقي). وانظر أيضاً:

- Moore, G. E. (1993) Principia Ethica, (Cambridge: Cambridge University Press).

(٢٠) في ما يتعلق بقراءة آدمز بشأن نظرية الأمر الإلهي، انظر:

- Adams, R. M. (1981) «A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness»,

in Paul Helm (ed.) Divine Command and Morality (Oxford University Press), pp. 83 - 108.

- Adams, R. M. (1999) Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics (Oxford University Press).

(٢١) إن دعوى وجود الحُسْن والقُبْح الشرعي هو غير دعوى شرعية الحُسْن والقُبْح الأخلاقي. فالادّعاء الأول ينسجم مع الاعتقاد بوجود الحُسْن والقُبْح الأخلاقي، واستقلاله عن الحُسْن والقُبْح الشرعي، في حين أن الادعاء الثاني يعني إنكار وجود الحُسْن والقُبْح الأخلاقي، وإنكار استقلاله عن الحُسْن والقُبْح الشرعي.

(٢٢) إن القائلين بنظرية تبعية الأخلاق المطلقة للدين ينكرون تقسيم الأخلاق إلى قسمين أو نوعين: دينية؛ وما وراء دينية، ويعملون على خفض الثانية إلى مستوى الأولى، بمعنى أنهم يعتقدون أن الأخلاق في ذاتها وجوهرها دينية. بل هناك جماعةٌ من هؤلاء يذهبون حتّى إلى الاعتقاد بأن منظومة القيم والمعايير التي تستنبط من النصوص الدينية تمثِّل بديلاً ومنافساً لمنظومة القيم والمعايير الموجودة في المجتمعات العلمانية. وعلى المقلب الآخر نجد أنصار نظرية الاستقلال الكامل للأخلاق عن الدين ينكرون بدورهم تقسيم الأخلاق إلى القسمين والنوعين الآنفين أيضاً، ويعتقدون بأن الأخلاق في ذاتها تفوق الدين. ولكنْ يمكن لنا أن نبدي نظرية ثالثة أيضاً، وذلك بأن نقول إن الأخلاق على قسمين أو نوعين، وهما: الأخلاق الخارجة عن النطاق الديني (ما وراء دينية)؛ والأخلاق الدينية. وإن الأخلاق من النوع الأول لا ربط لها بالدين. أما القسم أو النوع الثاني فهو تابعٌ للدين، بمعنى أن الأخلاق في ذاتها ما وراء دينية، ولكن إرادة الله وحكمه بالنسبة إلى الذين يؤمنون بوجوده وتشريعه يتحوَّل موضوع بعض القيم الأخلاقية ما وراء الدينية إلى الفعلية. وفي هذا الشأن يعتبر الموضوع الهامّ الذي يجب التحقيق بشأنه هو تحديد الربط والنسبة بين هذين القسمين أو النوعين من الأخلاق، وخاصّة في ظرف التعارض. والسؤال هنا: هل الأخلاق الدينية بديلٌ عن الأخلاق العلمانية أم هي تابعة لها؟ هذا ما سوف نبحثه في الفصول القادمة إنْ شاء الله.

(23) thick.

(24) thin.

(25) natural.

(26) conventional.

(27) positive.

(٢٨) إن أحد أفضل طرق نقد هذا الادّعاء أن نتساءل: (ما هو منشأ حق الطاعة لله؟)، و(هل هذا الحق هو حق وضعي واعتباري وشرعي أم هو حقّ طبيعي وعقلي؟). لا شَكَّ في أن هذا الحق هو حق طبيعي. وفي هذه الحالة يأتي السؤال القائل: كيف يمكن لنا وما هي الوسيلة والطريقة إلى معرفة وإحراز هذا الحق الطبيعي وبيان حدوده؟ إنْ قلنا: إن الطريق إلى ذلك يكون عبر الوحي والنقل سنواجه مشكلة، وسوف نضطرّ بعد ذلك إلى القول بأن الطريق إلى ذلك هو العقل أو الوجدان أو الشهود. غير أن الكلام يدور حول أن هذا العقل أو الوجدان أو الشهود الذي يدرك هذا الحق

الطبيعي، ويصدّق به، يدرك ويصدِّق بالحقوق الطبيعية للبشر أيضاً، وإن ذات هذا العقل والشهود والوجدان يقول: إن الناس يمتلكون هذه الحقوق الطبيعية، وإن الحقوق الطبيعية هي الحقوق التي لا يمكن سلبها حتى من قبل الله.

(٢٩) كما يمكن طرح مثل هذا السؤال بشأن حُسْن إطاعة الأوامر الإلهية أيضاً، ولذلك يَردُ هذا الإشكال على الروايات والتقريرات التقليدية لنظرية الأمر الإلهي التي تعمل على تعريف الحُسْن الأخلاقي من خلال إرجاعه إلى أمر الإله المشرِّع أيضاً.

(٣٠) ولكنْ على هذه الفرضية نصل إلى نتيجة هامّة لا تروق أنصار الأخلاق الدينية، وهي أن الأوامر الإلهية منسجمة مع القيم الأخلاقية وتابعة لها، ولو أصدر الله ـ على فرض المحال ـ حكماً منافياً للأخلاق كان ذلك الحكم خاطئاً من الناحية الأخلاقية، ولا تجب إطاعته.

(٣١) إن للاختلاف المفهومي أو التطبيقي لمفردة (الخطأ) ونظائرها في دائرة الأخلاق وسائر الدوائر الكثير من الشواهد. فعلى سبيل المثال: إن تعبيرات من قبيل: (إن هذا الفعل خاطئ شرعاً وأخلاقاً)، أو (إن هذا الأمر خاطئ شرعاً وعقلاً وعُرْفاً)، في عُرْف المسلمين تعبيرات شائعة ومتداولة. وإنْ كنتُ أرى من الأفضل القول: إن هذه الألفاظ والتعبيرات عامة، وإنّ لها معنى واحداً في الأخلاق وغير الأخلاق، وإن هذا المعنى الواحد ينقسم من خلال تقييده بقيود من قبيل: (أخلاقاً)، و(شرعاً)، و(عُرْفاً)، و(عقلاً)، و(وجداناً)، وما إلى ذلك، إلى أقسام مختلفة. فمثلاً: إن مفردة (الخطأ) لها معنى واحد على الدوام، رغم أن الخصوصية أو الخصائص الأخلاقية التي تجعل الفعل خاطئاً قد تختلف عن الخصوصية أو الخصائص الشرعية أو العُرْفية التي تجعل الفعل خاطئاً. وعليه يمكن القول: إن الاختلاف بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية في واقع الأمر ليس بشأن لغة الأخلاق وحول معنى الألفاظ الأخلاقية، بل هو نزاع في المعرفة الأنطولوجية في الأخلاق، وحول الخصوصية أو الخصائص التي تصنع الحُسْن والقُبْح، أو التي تصنع الصواب والخطأ، من الناحية الأخلاقية. إن أنصار الأخلاق الدينية يقولون: إن هذه الخصيصة أو الخصائص هي ذات الخصيصة أو الخصائص التي تصنع الحُسْن والقُبْح، أو التي تصنع الصواب والخطأ، من الناحية الشرعية، ويذهب أنصار الأخلاق العلمانية إلى القول بأن هذه الخصيصة أو الخصائص هي غير تلك الخصيصة أو الخصائص، أو أنها أعمّ منها.

(32) ontological.

(33) normative.

إن العلاقة الأنطولوجية أو المعيارية بين الدين والأخلاق قابلةٌ للقراءة، بمعنى أنه حتّى في مثل هذا المورد يمكن أن التفكيك بين القراءات المتطرِّفة والقراءات المعتدلة بشأن نظرية الأمر الإلهي. إن النظريات المتطرّفة بشأن هذه العلاقة تدّعي أن جميع الصفات الأخلاقية من حيث الوجود والتحقُّق أو عروضها تابعة للدين، في حين تذهب النظريات المعتدلة إلى القول بأن بعض الصفات الأخلاقية تابعة للدين من الناحية الوجودية. فعلى سبيل المثال: يمكن لهذه النظريات أن تفصل بين صفة الحُسْن والقُبْح من جهةٍ، وصفة الصواب والخطأ من جهةٍ أخرى، معتبرةً مجرّد وجود وتحقُّق أو عروض صفة الصواب والخطأ منوطاً بالإرادة التشريعية أو أمر الإله المشرِّع. كما يصدق هذا التفكيك والفصل

بشأن سائر أنواع العلاقات بين الدين والأخلاق أيضاً، بمعنى أنه في مورد الأنواع الأخرى من الارتباط والعلاقة يمكن الفصل بين الروايات المتطرِّفة والروايات المعتدلة.

(٣٤) إن الذين يدّعون أن كلّ شيء يحتوي على: ما هو ديني؛ وغير ديني، أو ما هو إسلامي؛ وغير إسلامي، إنما يتبعون في واقع الأمر قراءةً خاصة عن الأخلاق الدينية. فهؤلاء مثلاً يدَّعون أن الديمقراطية الدينية هي غير الديمقراطية العلمانية، أو الديمقراطية الليبرالية، ومرادهم الحقيقي هو أن الأخلاق الدينية (الفقه) غير الأخلاق العلمانية (والليبرالية). وقد تناولنا هذا الادّعاء ونظائره بالنقد والبحث والشرح المسهب في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية).

(٣٥) يبدو من الجدير هنا التذكير بأمرين: **الأمر الأول:** على الرغم من أن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، وقوام الأمور الاعتبارية رهن بإرادة المعتبر، إلاّ أن ذات الاعتبار أو إرادة المعتبر واقعية عينية وذاتية قابلة لأن تعرف، وأن يتمّ اعتناقها. وهكذا فإن العبارات التي تبرز الحكم الشرعي هي عبارات أمرية، إلاّ أن العبارات التي تخبر عن صدور وجعل الحكم الشرعي، وعن أمر ونهي الشارع، عبارات خبرية ومعرفية، يمكن أن تتّصف بالصدق والكذب. إن إرادة المعتبر وجعل القانون من قبل المقنِّن والمشرِّع واقعية عينية يمكن الإخبار عنها، وأخذ الأخبار منها، وإن العبارات الناظرة إلى هذه الواقعية العينية قضايا خبرية ومعرفية قابلة للاتّصاف بالصدق والكذب. فلو أن الله حرَّم فعلاً ونهى عنه حقيقة، وقال شخصٌ: إن هذا الفعل حلال، وليس حراماً شرعاً، سيكون كلامُه كاذباً. وعليه فإن ذات الاعتبار ليس اعتبارياً، بل هو فعلٌ من أفعال المعتبر، وحقيقة وواقعية عينية يمكن الإخبار عنها وأخذ الأخبار منها، وأن يكون لنا علمٌ أو اعتقاد مبرّر بها أو لا يكون لنا علمٌ أو اعتقاد بها. كما يصدق هذا الكلام بشأن القواعد الأخلاقية أيضاً، بمعنى أن اعتبارية القيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية في حدِّ ذاتها لا تستوجب تحوُّل لغة الأخلاق إلى لغةٍ غير معرفية، وأن تفقد العبارات الأخلاقية قابليتها على الصدق والكذب بالمرّة، أو أن تغدو كاذبة دائماً. واللازم المنطقي لهذا الادّعاء هو أن لغة الأخلاق تنقسم إلى: لغة إنشائية؛ وإخبارية، أو معرفية؛ وغير معرفية.

الأمر الآخر: إن ادعاء تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين، وادّعاء توسط أمر ونهي الإله المشرِّع في عروض الصفات الأخلاقية على موضوعاتها، لا يتوقَّف على فرضية الوجود العيني للصفات الأخلاقية في العالم الخارجي. ويمكن القول: إن الصفات الأخلاقية اعتبارية، ويُدَّعى في الوقت نفسه أن اعتبارها رهنٌ بتعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بالفعل في مرتبةٍ سابقة. طبقاً لهذه الرؤية يقوم أمر ونهي الإله المشرِّع بتصحيح وتبرير اعتبار الصفات الأخلاقية، وإن الاعتبارات الأخلاقية تابعةٌ للاعتبارات الشرعية ومترتِّبة عليها. إن مرادنا من تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين معنى عامّ ينسجم مع اعتبارية القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية. وسواء اعتبرنا الصفات والقيم الأخلاقية حقيقية أو اعتبارية فعلا كلا الوجهين يعتبر السؤال القائل: (هل الأخلاق من الناحية الأنطولوجية والمعيارية تابعة للدين أم لا؟) يعتبر سؤالاً معقولاً ومفهوماً ومفتوحاً. فلو اعتبرنا القيم الأخلاقية صفات حقيقية وعينية سيكون معنى السؤال المذكور هو: (هل القيم الأخلاقية مَدينةٌ في وجودها العيني لإرادة وأمر الإله المشرِّع أم لا؟). وأما إذا قلنا بأن هذه القيم اعتبارية سيكون معنى هذا السؤال هو: (هل القيم الأخلاقية مَدينةٌ في وجودها الاعتباري لإرادة وأمر الإله المشرِّع أم لا؟)، أو (هل اعتبار القيم

الأخلاقية أو صحّة مثل هذا الاعتبار رهنٌ بإرادة وأمر الإله المشرِّع أم لا؟).

(36) authority.

(37) moral considerations.

(٣٨) إن العنصر المشترك بين جميع هذه الآراء عبارةٌ عن هذا الادّعاء القائل بأن أمر ونهي الإله المشرِّع يشكّل حصراً واسطةَ عروض جميع أو بعض الصفات الأخلاقية على ما يتّصف بهذه الصفات. من هنا يمكن بيان مدّعى الأخلاق العلمانية بشأن العلاقة الأنطولوجية بين الدين والأخلاق على صيغة أن أمر ونهي الإله المشرِّع لا يشكِّل واسطة في عروض أيٍّ من الصفات الأخلاقية على موضوعاتها. ولكنْ يمكن المزج بين هاتين الرؤيتين أيضاً، أي يمكن القول بأن تعلُّق أمر ونهي الإله المشرِّع بالأفعال إنّما هو واحدٌ من الخصائص التي تجعل الأمر حَسَناً وقبيحاً، أو صائباً وخاطئاً، وهناك خصائص أخرى أيضاً في طول أو عرض أمر ونهي الإله المشرِّع تسهم بدورها في جعل أمرٍ ما حَسَناً وقبيحاً، أو صائباً وخاطئاً، أيضاً. وبطبيعة الحال فإن الإيمان بأن أمر ونهي الإله المشرِّع يمكنه أن يلعب مثل هذا الدور على المستوى العملي يتوقَّف على القول بمتبنيات دينية متعدّدة، إلاّ أن القول بأصل هذا الادّعاء لا يتوقَّف على الإيمان بالتعاليم والمتبنيات الدينية؛ إذ يمكن تبويب أصل هذا الادّعاء في قالب قضية شرطية أيضاً، ولذلك يمكن حتّى لأولئك الذين لا يؤمنون بوجود الإله المشرِّع والمقنِّن أن يؤمنوا بأنه لو كان مثل هذا الإله موجوداً يمكن لأمره ونهيه أن يكون ـ في طول أو في عرض الخصائص الأخرى ـ واسطةً في عروض الصفات الأخلاقية على موضوع هذه الصفات. وعلى أيّ حال فإن القول بأن أمر ونهي الإله المشرِّع يعتبر من الناحية الأخلاقية أمراً هامّاً ليس بديهياً، بل هو بحاجةٍ إلى دليل وبرهان. وسوف نعمد إلى استعراض الأدلة المطروحة في هذا الشأن بالنقد والتمحيص.

(٣٩) يمثِّل النقد والبحث التفصيلي للأدلة الأخلاقية وغير الأخلاقية لوجوب إطاعة الله واحداً من موضوعات دراسة أخرى لنا.

(٤٠) تمّ نقد ودراسة هذا الادّعاء في الفصل الأول من كتاب أخلاق المعرفة الدينية بالتفصيل.

(٤١) انظر: الفصل الثالث من كتاب أخلاق المعرفة الدينية. ومن الجدير بالذكر أن فقهاء الشيعة يلتزمون أيضاً بقاعدةٍ أخرى، وهي (قاعدة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع). وإن هذه القاعدة تبيِّن في الحقيقة نوعاً من تبعية الدين للأخلاق. من هنا فإن دراسة هذه القاعدة تتناسب مع عنوان آخر. وسوف نترك دراسة الناحية المعنوية من قاعدة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل إلى الفصل الأول من كتاب (أخلاق المعرفة الدينية).

علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى
ودور الشهيد الصدر في تطويرها

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي(*)

موضوع البحث

يحاول البحث إلقاء الضوء على دور أستاذنا الكبير المغفور له الشهيد الصدر في تطوير موضوع علاقة علم أصول الفقه بالعلوم والمعارف الأخرى، لتشمل العلوم الاجتماعية، بما يُعَدّ من تجديداته في الدرس الأصولي المعاصر.

عناصر البحث

١ـ أهمّية علم أصول الفقه.

٢ـ ظاهرة التفاعل بين العلوم.

٣ـ علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى عند الأصوليين.

٤ـ انطلاقة التجديد الأصولي عند الشهيد الصدر.

٥ـ تجديده في تصنيف المواد الأصولية.

٦ـ تجديده في إضافة عنصر التطبيق الأصولي.

٧ـ تجديده في توسيع دائرة علاقة علم أصول الفقه بالعلوم الأخرى، لتشمل العلوم الاجتماعية.

٨ـ مثالان لذلك، من خلال المقارنة بدراساتٍ سابقة عليه؛ للتوضيح والتوثيق،

(*) أحد الفقهاء الشيعة البارزين. ومن أبرز مدوِّني الكتب الدراسيّة في العديد من الحوزات والجامعات الدينيّة، ومن روّاد الوعي والانفتاح والتقريب، رحمه الله تعالى. له عشرات المؤلَّفات في العلوم الإسلاميّة المختلفة. من المملكة العربيّة السعوديّة.

وهما:

أ- تعريف الحكم الشرعي.

ب - علاقة اللفظ بالمعنى.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

١- بيان دور حوزة النجف العلمية في التطوير الأصولي، من خلال بحوث ودراسات الشهيد الصدر.

٢- بيان الانفتاح العلمي في دراسات الشهيد الصدر؛ ليكون تعلُّم وتعليم العلوم الإسلامية متماشياً مع تعليمات ونظريات التربية الفكرية المعاصرة.

أهمّية علم أصول الفقه

يُعَدّ علم أصول الفقه الإسلامي من أهمّ العلوم الإسلامية، من حيث الأصالة في الفكر، والعمق في البحث، والاستقلالية عن التأثُّر بتجارب مماثلةٍ سابقة، فلم يكن هناك قبله علم أصول فقه مدوَّن لحضارةٍ أخرى أو أمّةٍ أخرى.

كما أنه لم يُسْبَق بعلم أصول قانون مدوَّن، وربما استمد أصول القانون في بعض تجاربه من أصول الفقه الإسلامي؛ لأنه - أعني أصول القانون - نشأ في وقتٍ متأخِّر عن أصول الفقه بكثير.

يقول الدكتور سمير عالية: «وأما لجهة نشأة علم أصول القانون فإنه من ابتكار العصر الحديث، بعد أن مرّ بمرحلتين، اجتازهما في تطوُّره:

المرحلة الأولى: بدأت في منتصف القرن السادس عشر، وقد انحصرت خلالها مباحث هذا العلم في نطاق مصادر القانون وفكرة العدل الطبيعي، التي تمتدّ جذورها إلى الفكر الإغريقي.

وأما الثانية: فقد افتتحها الفيلسوف الألماني (كانْت)(١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، الذي وضع أسس الفلسفة الوضعية، ونهج بها نهجاً عقليّاً، نفذ من خلاله إلى البحث في القانون وأصوله.

وقد تتابعت بعد ذلك الدراسات في أصول القانون على يد العلماء الإنجليز والألمان، الذين كانوا السبّاقين في تطويره»[1].

وقد انتهج الأصوليون المسلمون في البحث الأصولي الإسلامي المنهج الكلامي، متأثِّراً بالفلسفة وعلم المنطق.

وطبيعة هذه المعارف أنها تعمِّق البحث، حيث يتحرَّك الفكر داخل إطار الاحتمالات والإيرادات؛ بغية الوصول إلى الحقيقة.

كما أن طبيعة هكذا بحوث تؤصِّل الرأي الذي ينتهي إليه الباحث، فتبتعد به عن التقليد.

وهي ـ أعني الأصالة والعمق والاستقلالية ـ سماتٌ مميزة، عرفت بها الدراسات الإسلامية في العلوم الشرعية.

ظاهرة التفاعل بين العلوم

من الظواهر المنهجية في العلوم، على اختلاف موضوعاتها وتنوُّع أهدافها، ظاهرة التفاعل فيما بينها، فقلَّ أن يوجد علمٌ لا يفيد من العلوم الأخرى.

فمثلاً: (علم اللغة) أفاد من علومٍ أخرى استعان بها في مختلف أفكاره ونظرياته، أمثال: علم الاجتماع العام، وعلم الأجناس البشرية، وعلم الوراثة، وعلم الحياة العام، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم التشريح، وأمراض الكلام، والتاريخ، والجغرافيا[2].

وكذلك (علم القانون)، فهو الآخر، وكمثالٍ آخر أيضاً، له علاقته بعلوم أخرى استعان بها وأفاد منها، أمثال: علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم التاريخ، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم المنطق، وعلم الفقه، وعلم الأخلاق[3].

وعلم أصول الفقه الإسلامي لا يختلف عن سائر العلوم في ترسُّم هذا السلوك المنهجي المشار إليه، فكانت له أكثر من علاقة بأكثر من علم.

علاقة علم أصول الفقه بالعلوم الأخرى

لم يعتَدْ العلماء الأصوليون على دراسة علاقة علم الأصول ببقية العلوم والمعارف

الأخرى، التي تُعَدُّ في المنهج العلمي الحديث من أساسيات البحوث العلمية.

ويرجع هذا ـ في ما أقدِّر ـ إلى أن المنهج العلمي القديم (علم المنطق) لم ينصّ على لزوم إدراج هذه النقطة في قائمة موضوعات المقدّمة العلمية، ودراستها جَنْباً إلى جَنْب مع موضوعاتها الأخرى.

غير أننا بإلقاء نظرة متأنِّية وفاحصة للدرس الأصولي نستطيع أن نتعرَّف العلوم التي لعلم أصول الفقه علاقةٌ بها، استعانها واستفاد منها، وهي:

١ـ علم المنطق.

٢ـ علم الكلام.

٣ـ الفلسفة الإسلامية.

٤ـ الفقه الإسلامي.

٥ـ علوم اللغة العربية: النحو والصرف والبلاغة والمعجم والدلالة.

٦ـ علوم القرآن: التفسير والنزول والنَّسْخ والقراءات.

٧ـ علوم الحديث: الدراية وأسماء الرجال وأصول علم الرجال.

ولأن علم الأصول لم يتوسَّع في علاقاته بالعلوم الأخرى قبل عصرنا هذا، في كلّ ما كُتب فيه من رسائل وكتب، وما أُلقيَ فيه من دروس ومحاضرات، بقي يستصحب حالته السابقة، وأعانه على ذلك ظاهرة التقديس لكلِّ قديمٍ لقِدَمه.

وعندما انفتحت الدراسة الحوزوية في النجف الأشرف على نظريات ونتائج العلوم الاجتماعية الحديثة أفاد منها العلماء المتطلِّعون لتطوير مناهج الدراسة في الحوزة العلمية؛ لتكون بمستوى مقتضيات المعاصرة.

وعوامل هذا:

١ـ قراءة الدَّوْريات العلمية.

٢ـ قراءة الكتب والدراسات في العلوم الحديثة.

٣ـ إنشاء كلِّية الفقه، وإدخال أكثر من علمٍ من العلوم الاجتماعية في برنامجها الدراسي، أمثال: علم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية، وأصول التدريس، والتاريخ الحديث، والفلسفة الحديثة، وعلم القانون من خلال نظرية الالتزام، وتاريخ الأدب العربي.

وكان من أولئك العلماء الحوزويين المتطلِّعين للتطوير، وهم قلّةٌ جدّاً، أستاذنا الشهيد الصدر.

انطلاقة التجديد الأصولي عند الشهيد الصدر

كانت العوامل المشار إليها فيما تقدَّم قد هيَّأَتْ لأستاذنا المفكِّر المربّي أن ينطلق في تطوير الدرس الأصولي؛ ليضعه في موضع المعاصرة المطلوبة له.

يُضاف إلى تلكم العوامل عاملٌ آخر مهمّ، كان الحافز المباشر له إلى إعداد كتابه الأصولي الدراسي بحلقاته الثلاث، هو: الطلب الذي تقدَّمَتْ به إلى سماحته كلِّية أصول الدين ببغداد ليُعِدَّ لها مقرَّراً دراسيّاً لمادة علم أصول الفقه.

فقد كان هذا العامل هو الدافع له في أن يجدِّد في المناحي التالية:

تجديده في تصنيف المواد الأصولية

انطلق إلى هذا من إدراكه أن علم أصول الفقه يبحث في أدلّة الفقه التي عبَّر عنها بـ (العناصر المشتركة)، فكان لا بُدَّ ـ في هَدْيه ـ من تصنيف موادِّه وفق هذا، وحَسْب مستوياتها في الدلالة والاستدلال بها.

فصنَّفها كالتالي:

١ـ القطع.

٢ـ الأدلّة المحرزة.

٣ـ الأصول العملية.

٤ـ التعارض بين الأدلة.

ذلك أن الدليل قد يفيدنا حكماً قطعيّاً، وهو الدليل القطعي؛ وقد يفيدنا حكماً ظنّياً، وهو الدليل المحرز؛ وقد يعطينا الوظيفة العملية، عند عدم وقوفنا على الحكم، وهو الأصل العملي.

وهَدَف بهذا إلى إدخال العنصر التربوي، مقارناً للعنصر التعليمي، في هذه المادّة العلمية؛ وذلك لكي يستحضر الطالب الأصولي دائماً أن وظيفة علم الأصول هي تهيئة أصول الاستدلال الفقهي للوصول إلى الحكم الشرعي، ولكي يكون دائماً على علمٍ

بكيفيّة استخدام القواعد في عملية الاستنباط في مستوى المجال، وفي مستوى الرتبة.

وهذا من ناحيةٍ منهجية وتربوية مهمٌّ جدّاً أن يُلتَزَم به في المقررات الدراسية.

وهذا أيضاً ما لم نألفه في الكتب الأصولية التي تعارف طلبة الحوزات العلمية على دراستها كمقرَّرات دراسية، أمثال: (المعالم) و(القوانين) و(الرسائل) و(الكفاية)؛ لأنها لم تؤلَّف لتكون كتب تعلُّم وتعليم، وإنما أُلِّفت كدراساتٍ وبحوث علمية غير مستهدف منها أن تكون مقرَّرات دراسية.

وهكذا كتبٌ تستهلك في دراستها وقتاً أكثر من المطلوب بكثير.

وأيضاً لأنها تفتقد العنصر التربوي لا تضع الطالب مع الغاية من دراسة العلم وجهاً لوجه.

تجديده في إضافة عنصر التطبيق الأصولي

حقَّق التجديد المشار إليه من منطلقين مهمّين، هما:

١ـ إدراكه أن علم أصول الفقه علمٌ تطبيقي، يتعامل الفقيه مع قواعده في مجال الاستنباط، فيطبِّقها على مواردها عند الاستدلال.

٢ـ إنه كان في معرض إعداد مقرَّر دراسي، وأهمّ ما يلزم توافره في المقرَّر الدراسي الفكر التعليمي والتطبيق التربوي؛ ليتكامل العنصران: النظرية؛ والتطبيق، في تكوين الذهنية العلمية لدى الطالب.

وقد وُفِّق في هذا توفيقاً مهمّاً، ومتميِّزاً، من ناحيةٍ تعليمية، ومن ناحيةٍ تربوية.

تجديده في توسيع دائرة علاقة الأصول بالعلوم الأخرى

عرضنا ـ فيما تقدَّم ـ أسماء وعناوين العلوم التي لعلم أصول الفقه علاقة بها، وتفاعل معها، مستفيداً من معطياتها الفكرية ومنطلقاتها المنهجية.

ولأنَّ نتائج علم الفقه هي موادّ نظام سلوك الإنسان في حياته الفردية وحياته الاجتماعية يلزم الفقيه أن يطَّلع على العلوم الاجتماعية، ويلمّ بها؛ لما لها من دَوْرٍ في تعريف المجتمع بواقعه ومختلف شؤونه.

وأيضاً لأن علم أصول الفقه يدرس الظواهر اللغوية العامّة، ومن أهمّها: (دلالة

الألفاظ)، وهي ـ الآن ـ فرعٌ مهمّ من فروع علم اللغة العامّ، وذات ارتباط وثيق بعلم النفس اللغوي، وبعلم الاجتماع اللغوي، لا غنى للباحث الأصولي عن الرجوع إليها والإفادة منها.

وأيضاً لأن علم أصول الفقه يدرس، إلى جانب الظواهر اللغوية العامة، الظواهر الاجتماعية العامة، المتمثِّلة في ما يُعْرَف أصوليّاً بالوظائف العملية، وفي العُرْف الاجتماعي، وبناء أو سيرة العقلاء، لا غنى له عن الاطلاع على العلوم التالية والإلمام بها: علم الاجتماع العام، علم النفس الاجتماعي، التاريخ، علم الاقتصاد العام، علم الاقتصاد السياسي، علم القانون، علم السياسة.

وهذا ما لمسناه عند أستاذنا العظيم الشهيد الصدر.

وللتمثيل والتوثيق أعرض نموذجين من هذا الجديد المفيد، جاءا في الموضوعين التاليين:

١ـ تعريف الحكم الشرعي.

٢ـ علاقة اللفظ بالمعنى.

وسوف أتعامل معها بشيءٍ من التصرُّف؛ لما دوَّنْتُه في كتابي (دروس في أصول الفقه الإمامي)، وهو قيد الإعداد[٤].

تعريف الحكم الشرعي

لكي نتعرَّف مدلولات التعريفات الأصولية للحكم الشرعي، وتوضيح المقارنة بينها؛ بغية الإعراب عن دور سيدنا الشهيد الصدر في توسيع علاقة علم الأصول إلى التفاعل مع علم القانون، والإفادة من مفاهيمه ومصطلحاته، علينا أن نمهِّد لذلك بذكر مراحل الحكم الشرعي التي ذكروها؛ لأن التعريفات الأصولية ارتبطت بهذه المراحل ارتباطاً أَمَدَّها بمعنى الحكم، أو استمدَّتْ هي عن طريقه معنى الحكم، وهي:

مرحلة إنشاء الحكم، وهي مرحلة جعل الحكم من قِبَل الله تعالى. ولنسمِّها: مرحلة الاعتبار، أو مرحلة التشريع.

مرحلة تبليغ الحكم، وهي مرحلة صدور الخطاب المتضمِّن للحكم المجهول

من قِبَل الله تعالى، وتبليغه للناس من قِبَل النبيّ‏ﷺ. ولنسمِّها: مرحلة النصّ.

مرحلة فهم الخطاب، وهي مرحلة تعامل الفقيه مع الخطاب لاستنباط الحكم الشرعي منه، أي إن الحكم في هذه المرحلة هو أثرُ الخطاب الشرعي. ولنسمِّها: مرحلة الاستدلال.

فأيُّ هذه يطلق عليه الحكم؟

الاعتبار الشرعي (التشريع).

أو الخطاب الشرعي (النصّ).

أو أثر الخطاب الشرعي (الاستدلال).

عرَّف بعضهم الحكم بأنه: «ما ثبت بالخطاب»، أي إنه الأثر أو المعنى الذي يستفيده الفقيه من الخطاب.

قال بهذا ابن عابدين من فقهاء الحنفية.

وأُشكل عليه: بأنه لا يشمل جميع مراحل الحكم.

وعرَّفه المشهور بأنه: «خطاب الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين، اقتضاءً وتخييراً».

وأُشكل عليه: باقتصاره على مرحلة الخطاب، أي إنه لا يشمل جميع مراحل الحكم.

إن الخطاب تبليغٌ للحكم، وليس هو الحكم؛ لأن الحكم هو أثر الخطاب المستفاد منه، أي إنه المعنى المستفاد من نصّ الخطاب.

إن التعريف بصورته هذه هو تعريف للحكم التكليفي، الذي هو أحد قسمي الحكم الشرعي، أي إنه غير شامل للقسم الثاني للحكم الشرعي، وهو الحكم الوضعي؛ وذلك لأن قيد الاقتضاء، الذي هو الطلب أو الإلزام، يُدخل الوجوب والندب والحرمة والكراهة، وقيد التخيير يُدخل الإباحة، ويبقى الحكم الوضعي خارج حريم التعريف، مع أنه داخلٌ في مفهوم الحكم.

ومن هنا، أضاف غير واحد ممَّنْ عرَّفوا الحكم من الأصوليين إلى التعريف المذكور قيد الوَضْع، فقالوا: «الحكم هو: خطاب الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين اقتضاءً أو تخييراً أو وَضْعاً».

ومع هذا ـ فيما يبدو لي ـ يبقى التعريف قلقاً من ناحيةٍ فنّية؛ ذلك أن الحكم

الوضعي لا يتعلَّق بفعل المكلَّف مباشرة، وإنما يتعلَّق بالشيء الذي له علاقةٌ بفعل المكلَّف، كأسبابه وشروطه وموانعه.

ولهذا عدل بعضُهم عن التقييد بالاقتضاء والتخيير والوضع إلى التقييد بالتعلُّق المباشر أو غير المباشر، كما في التعريف القائل بأن الحكم هو: «الاعتبار الشرعي المتعلِّق بأفعال العباد تعلُّقاً مباشراً أو غير مباشر».

وأيضاً هو بما فيه من عدولٍ عن (الخطاب) إلى (الاعتبار) يكون أَوْلى لشموله جميع المراحل.

وهنا يأتي دَوْر الشهيد الصدر، الذي تنبَّه إلى أن التعبير بـ (الخطاب) أو (أثر الخطاب) أو (الاعتبار) تعبيرٌ بالمصطلح الفلسفي، الذي ينأى بالدارس عن فهم معنى الحكم الشرعي بالشكل الذي يمسّ واقعه، ويرتبط باعتباره نظام حياةٍ بواقع الإنسان فرداً ومجتمعاً، فرأى أن ليس أمامه إلاّ أن يفيد من علم القانون، فيستعير منه المصطلح المناسب، ويقرنه بالتعريف المناسب، ليبرز الحكم بمفهومه الذي يعرب عن طبيعته وواقعه كنظام حياةٍ.

وفي الوقت نفسه يكون شاملاً لجميع مراحل الحكم.

وقد رأى هذا في كلمة (تشريع)، فعرَّفه بما نصُّه: «الحكم هو: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه»[5].

ونخلص من هذا إلى أن الإمام الصدر حقَّق بتعريفه الجديد أكثر من فائدة، منها: إضافة علم القانون إلى العلوم التي لعلم الأصول علاقة بها.

وهو شيءٌ ضروريّ؛ لما بينهما من آصرة قربى؛ لأن كلاًّ منهما تشريع.

وهذا ما لم تقف عليه إلاّ في كتابه الأصولي، وكتاب معاصره أستاذنا الكبير السيد محمد تقي الحكيم (الأصول العامّة للفقه المقارن).

إنه انفتاحٌ موفَّق ومطلوب؛ لما بين أصول الفقه وأصول القانون من علاقةٍ وثيقة؛ لأن كلاًّ منهما أصول تشريع، كما أشرت.

الإعراب عن الحكم الشرعي بأنه نظام حياة الإنسان

وهو نقلةٌ عظيمة وضرورية، وفي الوقت نفسه هي نقلةٌ موفقة، حيث انتقل

بالفقه الإسلامي من وضعه عند الآخرين بأنه تكليفٌ فردي، الغاية منه هي أن يحقِّق الإنسان عبوديته لله تعالى من خلال امتثاله، وذلك بالتأكيد ـ إلى جانب ما ذكروه ـ على أنه نظام حياة الإنسان في هذه الدنيا، في مقابل الأنظمة الأخرى، بما يبرز للآخرين الجانب الاجتماعي من الإسلام، باقتصاده وسياسته وإلخ، من خلال استعمال الكلمة المناسبة التي تعمّ الحكم بجميع مراحله، وهي كلمة (تشريع).

علاقة اللفظ بالمعنى

من مهمات مسألة دلالة اللفظ محاولة معرفة نمط علاقة اللفظ بالمعنى.

وهي من القضايا التي تناولها بالبحث الفلاسفة الأقدمون؛ وعلماء اللغة المحدثون؛ وبين هؤلاء وأولئك علماء أصول الفقه، قديماً وحديثاً.

وأقدم إطارٍ ثقافي بُحِثَتْ فيه هذه المسألة هو الفلسفة الإغريقية. فقد تناولها بالدرس الفيلسوف اليوناني سقراط، ومن بعده تلميذه أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو.

واختلف فيها رأيا سقراط وأرسطو، وانتقل خلافهما مع الترجمات العالمية للفلسفة الإغريقية إلى الفلسفات الأخرى.

فدخلا مجال الفلسفة الإسلامية. وكان أقدم مَنْ تعامل معهما من فلاسفة المسلمين متكلِّمة المعتزلة، وعلى رأسهم عبّاد بن سليمان الصيمري.

وعن طريق المعتزلة انتقلت المسألة ـ وبما تحمل في طياتها من الرأي اليوناني والآخر المعتزلي ـ إلى الدراسات اللغوية العربية. وكان أقدم مَنْ أثارها على صعيد البحث اللغوي عالم اللغة وخِرِّيت صناعتها أبا الفتح ابن جنّي، في كتابه اللغوي القيِّم، الموسوم بـ (الخصائص).

وكذلك عن طريق المعتزلة دخلَتْ عالم البحوث الأصولية الإسلامية، واستقبلها الفقهاء المسلمون بالتحليل والنقد والإضافة والحذف. واستمرَّتْ يُدار النظر فيها، ويثار الجدل حولها، بما تمخَّض عن أكثر من نظريّةٍ أصولية إسلامية في تعريفها، اتَّسمت بالشمولية والعمق.

فكان في أصول الفقه السني بحثٌ في الرأيين اليونانيين، وأكثر من نقدٍ لهما.

ولعل أوفى مَنْ استوفى ذلك الفخر الرازي في (المحصول).

ولكنْ وبعد استقرار المذاهب الفقهية السنّية، وتوقُّف حركة الاجتهاد في الدرس الفقهي السنّي، توقَّف العطاء الفكري السنّي في المسألة، وتركَّز الدرس الأصولي السنّي في استرجاع وعرض الآراء القديمة في المسألة. بينما نجده في أصول الفقه الشيعي مستمرّاً، ومتطوِّراً تطوُّراً تجديديّاً، فقد نَقَدَ النظريات الأولى وبلورها، وجاء بنظرياتٍ أخرى، وبخاصّة في مجال التعريف، دلَّل فيها على مدى تعمُّق النظرة العلمية الجادّة لديه.

وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وعند انبثاق ما يُعْرَف بعلم الدلالة، دلفَتْ المسألة وبقوّةٍ إلى علم اللغة الحديث، وقطعت فيه شَوْطاً بعيداً، في إفراز نظريات جديدة ذات قيمةٍ علمية مهمة.

وبعد أن تبيَّنّا كلّ هذا الذي يرتبط بشكلٍ مباشر أو غير مباشر بتاريخ المسألة، ننتقل إلى محاولة معرفة نمط ونوعية العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، الذي هو موضوع المسألة، وذلك من خلال استعراض الأقوال في المسألة، وهي:

رأي سقراط

وهو أقدم رأيٍ في المسألة ممّا وصل إلينا. نقله عنه تلميذه أفلاطون، في محاوراته[٦]. ومحصَّلته: إن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية، وصلة طبيعية، لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى، القائمة بين الأسباب ومسبّباتها، والعلل ومعلولاتها، كالصلة بين النار والاحتراق، والخصب والنماء.

فاللفظ سببٌ وعلة وجود المعنى في الذهن، ووجود المعنى في الذهن معلولٌ ومسبّب لوجود اللفظ في الذهن، الذي تنتقل صورته إليه عن طريق الحسّ، سماعاً أو قراءةً أو نطقاً.

وكما ترى أن هذه الصلة التي افترضها سقراط غير واضحة، وإلاّ لكان كل إنسان يستطيع أن يفهم كلّ لغات العالم بمجرد معرفته لألفاظها. ويبدو أن اليونانيين الذين تبنّوا رأي سقراط «لمّا تبين لهم غموض هذه الصلة بين ألفاظ لغتهم اليونانية ومدلولاتها، ولم يستطيعوا لها تعليلاً مقبولاً، تستريح إليه النفس، وتطمئن إليه

العقول، أخذوا يفترضون أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحةً سلسلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطوَّرَتْ الألفاظ، ولم يَعُدْ من اليسير أن تتبين بوضوحٍ تلك الصلة، أو نجد لها تعليلاً وتفسيراً»[7].

رأي أرسطو

ذهب أرسطو إلى أن الصلة بين اللفظ والمعنى صلةٌ اعتبارية، اصطلح عليها العُرْف أو الناس (أبناء مجتمع اللغة).

ضمَّن رأيه هذا كتاباته في الشعر والخطابة.

فالفرق بين رأي أرسطو وبين رأي سَلَفه سقراط هو فرق التباين بين الواقع والاعتبار، والتكوين والتشريع.

ولعلّ أرسطو إنما قال بهذا نتيجة ما رآه من النقد العلمي المتين الذي وُجِّه لرأي سقراط.

رأي ابن جنّي

إن مَنْ يرجع إلى كتاب (الخصائص)، لابن جنّي، وبخاصّة في فصل (الاشتقاق الأكبر)، سوف يراه يحوم حول حمى سقراط، ومَنْ حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وربما وقع فيه. فهو يؤكِّد على ضرورة وجود المناسبة بين طبيعة اللفظ كصوت وطبيعة المعنى كواقع، تلك المناسبة التي تمسَّك بها المعتزلة القائلون بمقالة سقراط؛ ليحققوا وجود المرجِّح الكاشف عن أن العلاقة بين اللفظ والمعنى طبيعية، لا عرفية، كما سيأتي.

ولنعرض ـ هنا ـ شاهداً واحداً من كلام ابن جنّي في موضوع الاشتقاق الأكبر، قال: «ومن ذلك (أي من الاشتقاق الأكبر): تقليب (ج ب ر) فهي ـ أين وقعت ـ للقوّة والشدة، منها:

جبرت العظم والفقير إذا قوَّيْتُهما، وشدَدْتُ منهما.

والجبر: الملك؛ لقوّته، وتقويته لغيره.

ومنها: رجل مجرَّب، إذا جرَّسته الأمور ونجَّذته، فقويت متنه، واشتدت

شكيمته.

ومنه الجراب؛ لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حُفظ الشيء ورُوعي اشتدّ وقوي، وإذا أُغفل وأُهمل تساقط ورذي.

ومنها: الأبجر والبُجرة، وهو القوي السُّرّة.

ومنه: قول عليّ ـ صلوات الله عليه ـ: «إلى الله أشكو عُجَرِي وبُجَري»، تأويله: همومي وأحزاني.

وطريقه: أن البُجْرة كلّ عقدة في الجسد، فإذا كانت في البطن والسرّة فهي البُجْرة، والبَجْرة، تأويله: أن السرّة غلظت ونتأت، فاشتدّ مسّها وأمرها.

وفسّر أيضاً قوله: (عُجْري وبُجْري) أي ما أُبْدي وأُخْفي من أحوالي.

ومنه: البُرْج، لقوّته في نفسه، وقوّة ما يليه به.

وكذلك البَرَج؛ لنقاء بياض العين، وصفاء سوادها، وهو قوّة أمرها، وأنه ليس بلونٍ مستضعف.

ومنها: رجَّبت الرجل إذا عظّمته وقوَّيت أمره.

ومنه: رجب؛ لتعظيمهم إيّاه عن القتال فيه.

وإذا كرمت النخلة على أهلها، فمالت، دعموها بالرُجْبة، وهو شيءٌ تسند إليه؛ لتقوى به.

والراجبة: أحد فصوص الأصابع، وهي مقوّية لها.

ومنها: الرباجي، وهو الرجل يفخر بأكثر من فعله، قال: وتلقاه رباجيّاً فخوراً. تأويله: أنه يعظّم نفسه، ويقوّي أمره»[٨].

رأي الأصوليين السنّة

لم يَزِدْ علماء أصول الفقه السنّيون على الرأيين اليونانيين، إلاّ بما وجّهوه من نقدٍ لرأي سقراط.

وقد تبنّى عبّاد بن سليمان الصيمري، وأهل التكسير (علم الحروف)، وبعض المعتزلة، رأي سقراط، «وزعموا أن بين اللفظ والمعنى مناسبةً ذاتية مخصوصة، منها نشأت دلالته عليه»[٩].

وتبنّى جمهورهم رأي أرسطو، فقالوا: إن العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت بسبب الوضع.

إلاّ أنهم اختلفوا في الواضع: هل هو الله تعالى، أو البشر، أو أن الألفاظ الموضوعة بعضها من الله وبعضها من الناس؟

فقال الفخر الرازي: «كون اللفظ مفيداً للمعنى: إمّا أن يكون لذاته؛ أو بالوضع، سواء كان الوضع من الله تعالى، أو من الناس، أو بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس. فهذه احتمالات أربعة:

الأوّل: مذهب عبّاد بن سليمان الصيمري.

والثاني: وهو القول بالتوقيف: مذهب الأشعري وابن فُوْرَك.

والثالث: وهو القول بالاصطلاح: مذهب أبي هاشم وأتباعه.

والرابع: هو القول بأن بعضه توقيفي وبعضه (اصطلاحي)، وفيه قولان:

منهم مَنْ قال: ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح، والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف.

ومنهم مَنْ عكس الأمر، وقال: القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي، والباقي اصطلاحي، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق (الإسفراييني). وأما جمهور المحقِّقين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام، وتوقَّفوا عن الجزم»[10].

وأشار الرازي إلى دليل الصيمري بقوله: «واحتجّ عبّاد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسمَّيات مناسبة بوجهٍ ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمّى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجِّح، وهو محالٌ.

وإنْ حصلت بينهما مناسبةٌ فذلك هو المطلوب».

وأجاب عنه بقوله: «والجواب: إنْ كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمّى المعين كتخصيص وجود العالم بوقتٍ مقدّر، دون ما قبله أو ما بعده.

وإنْ كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ ـ في ذلك الوقت ـ بالبال، دون غيره، كما قلنا في تخصيص كلّ شخصٍ بعلمٍ خاصّ، من غير أن يكون بينهما مناسبة»[11].

وأجيب عنه في بعض مناقشات أصول الفقه الإمامي لهذا الرأي بأن «المحال هو الترجُّح بدون المرجِّح، كوجود المعلول بدون العلة، لا الترجيح بدون المرجِّح، لإمكان تساوي الأغراض في تحصيل غرضٍ واحد مطلوب، كتساوي الرغيفين من الخبز في الإشباع، فيؤتى بأحدهما تخييراً لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ، وإلاّ لزم فوات هذا الغرض؛ إذ مقتضى محالية الترجيح بلا مرجِّح فواته مع تساوي الدخيل فيه من جميع الجهات، بل عدم إمكان الإتيان بواحدٍ مما له دَخْل فيه ـ كما هو مقتضى المحالية ـ، مع أنه خلاف الوجدان والعقل؛ لإمكان الإتيان بأحدهما بداهةً، كما أنه لا وجه لتفويت الغرض المطلوب»[١٢].

والملحوظ هنا أن أصول الفقه السنّي توقَّف عند تبنّي الرأيين اليونانيين دونما إضافةٍ، إلاّ في حدود ما أشَرْتُ إليه من نقدٍ.

وقد يرجع هذا ـ في ما أقدِّر ـ إلى تأكيدهم على دراسة الأصول العقلية، كالقياس، أكثر من تأكيدهم على الأصول النقلية (اللغوية).

رأي الأصوليين الشيعة

وقد أطال علماء أصول الفقه الإماميون من الشيعة البحث في حقيقة الوَضْع. وأهمّ ما انتهوا إليه من آراء وأقوال هي:

نظرية التعهُّد

وهي للملاّ علي النهاوندي، صاحب (تشريح الأصول). قال في تعريف الوضع بـ «أنه عبارةٌ عن تعهُّد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالات للفظ بلا قرينة»[١٣]. «وتبعه في ذلك أهل لغته»[١٤].

نظرية الاختصاص

وهي للملاّ محمد كاظم الخراساني، قال في كتابه (كفاية الأصول): «الوضع هو: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاصّ بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارةً؛ ومن كثرة استعماله فيه أخرى»[١٥].

نظرية الرمز

وتعني أن اللفظ علامة ترمز للمعنى. وهي للفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني، في كتابه (نهاية الدراية)، قال في تعريف الوضع: هو: «جعلُ اللفظ علامةً على إرادة المعنى».

نظرية الاعتبار

وتعني أن الوضع اعتبار له واقع. وهي للأصولي الشيخ ضياء الدين العراقي، وخلاصته: «إن الوضع أمر اعتباري، إلاّ أنه يختلف عن الأمور الاعتبارية الأخرى بأن ما يتعلَّق به الاعتبار يتحقَّق له واقع، ويتقرَّر له ثبوتٌ واقعيّ كسائر الأمور الواقعية. فهو يختلف عن الأمور الواقعية من جهة أنه عبارةٌ عن جعل العلقة واعتبارها، ويختلف عن الأمور الاعتيادية بأن ما يتعلَّق به الاعتبار لا ينحصر وجودُه بعالم الاعتبار، بل يثبت له واقعٌ في الخارج».

نظرية التنزيل

ويقرِّرها ويقرّها السيد البجنوردي في كتابه (منتهى الأصول)، بتعريفة الوضع بأنه: «عبارةٌ عن الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار. ومثل هذه الهوهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يُوجَد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارةً؛ وبكثرة الاستعمال أخرى»[١٦].

نظرية الجعل الاعتباري

وهي للشيخ أبي الحسن المشكيني، في (حاشيته على كفاية الأصول)، قال: «قد وقع الخلاف في ماهية الوضع المتحقِّق بين اللفظ والمعنى، وأنه هل هو تخصيصه به، أو اختصاص لديه، أو تعهُّدٌ من الواضع، وتبعه في ذلك أهل لغته؟

وهو بالمعنى الأول والثالث من صفات الواضع، بخلاف الوسط، فإنه من صفات اللفظ.

وحقيقته ـ بناءً عليه ـ هو العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل

الواضع، نظير: الملكية الحاصلة بإنشاء مَنْ بيده الاختيار، وغيرها من الأمور القابلة للجعل التشريعي الاستقلالي، على ما حقّقناه في الاستصحاب وغيره. وهذا هو الأقوى؛ لحصوله وجداناً بكثرة الاستعمال، وليس فيه تبانٍ، ولا تخصيص»[١٧].

نظرية الاقتران الشرطي

وهي لأستاذنا الشهيد الصدر، جاء في (الدليل اللفظي): «وتحقيق الكلام في تشخيص حقيقة الوضع أن يُقال بأن اللّه سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته، فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به. وهذا قانونٌ تكويني.

ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسِّعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية:

أحدهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رَسْمٍ مشابه له على الورق.

ثانيهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً ومقترناً بذلك الشيء على نحوٍ أكيد بليغ، فيصبح هذا القرين في حكم قرينه، من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يُحْدثها على الذهن عند الإحساس به. وهذا هو ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبِّه الشرطي، والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية.

وهذا الاقتران والإشراط الذي يوجب الاستجابة المذكورة لا بُدَّ وأن يكون على وجهٍ مخصوص، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران، بل لا بُدَّ وأن يكون اقتراناً مركَّزاً مترسِّخاً في الذهن؛ إما نتيجة كثرة تكرُّر الاقتران خارجاً أمام إحساس الذهن، وهذا هو العامل الكمّي لتركيز الاقتران؛ أو نتيجة ملابسات اكتنفت الاقتران، ولو دفعةً واحدة، جعلَتْه لا ينمحي عن الذهن، وهذا هو العامل الكيفي.

والإنسان تحدث استجابته الذهنية وفق هذه القوانين الثلاثة. فإذا أطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لزئير الأسد انتقل إلى الذهن تصوُّر ذلك الصوت نتيجة الإحساس السمعي به، وهو تطبيق القانون الأول؛ ثم ينتقل الذهن من ذلك إلى تصوُّر الزئير نتيجة المشابهة بينهما، وهذا تطبيق القانون الثانوي الأول؛ ثمّ ينتقل من ذلك إلى صورة الأسد

نفسه اللازم خارجاً مع صوته، وهذا تطبيق للقانون الثانوي الثاني.

وقد حاول الإنسان أن يستفيد من القانونين التكوينيين الثانويين في مقام التعبير عن مقصوده ونقله إلى ذهن مخاطبه، فاعتمد على القانون الثانوي الأول في استخدام الإشارات التعبيرية والتصويرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه. ولمّا كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى أسبابها و أشكال مناشئها على أساس الاقتران الخارجي فقد اتَّجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات واستخدامها في مجال تفهيم الآخرين أيضاً باستخدام القانون الثانوي الثاني، عن طريق جعل لفظٍ أو صوتٍ مخصوص مقترناً ومشروطاً بمعنىً مخصوص اقتراناً أكيداً، ناشئاً من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين، وبذلك نشأت العُلْقة الوضعية، أعني السببية والاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص والمعنى المخصوص.

وهكذا تولَّدت ظاهرة اللغة في حياة الإنسان، وبدأت تتكامل وتتوسَّع من صيغ بدائية محدودة إلى صيغ متكاملة أكثر شمولاً واستيعاباً للألفاظ والمعاني.

هذا هو حقيقة الوضع؛ فالواضع بحَسَب الحقيقة يمارس عملية الإقران بين اللفظ والمعنى بشكلٍ أكيد بالغ. وهذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمّي ـ كثرة التكرار ـ سُمِّي بالوضع التعيُّني؛ وإذا كان على أساس العامل الكيفي سُمِّي بالوضع التعييني»[١٨].

نظرية الربط

وهي للسيد الروحاني، في مجموع محاضراته الأصولية، الموسومة بـ (منتهى الأصول)، بقلم: تلميذه الشهيد السعيد السيد عبد الصاحب الحكيم، قال: «إن الوضع عبارةٌ عن جعل الربط والملازمة والعلقة بين اللفظ والمعنى»[١٩].

رأي اللغويين المحدثين

وأوّل ما يطالعنا من آراء اللغويين المحدثين في المسألة رأي همبولت(١٨٣٥م) (Humboldt)، الذي ذهب في المسألة مذهب سقراط.

عرض رأيه هذا معتبراً إيّاه من أنصار المناسبة الطبيعية بين الألفاظ والدلالات

العالم اللغوي جسبرسن (Otto Jespersen)، في كتابه:

(Language its nature, development and origin, chapter xx)[٢٠].

ثم نلتقي بعده برأي دي سوسير(١٩١٣م) (De Saussure)، الذي ذكره في كتابه (Cours De Linguistique Generale Quatrieme, edition Payot, 1949).

ومؤدّاه أن الكلمة علامة للمعنى.

ويتمّ هذا عن طريق العلاقة المتبادلة بين اللفظ (الصورة السمعية) والمعنى (الفكرة)، تلك العلاقة التي هي نمط من تداعي المعاني، حيث تدعو الفكرةُ الصورةَ السمعية، وتدعو الصورةُ السمعية الفكرةَ، أي إن الإنسان عندما يسمع الصوت (اللفظ) ينتقل ذهنه المعنى، وعندما يرى المعنى ينتقل ذهنه إلى اللفظ[٢١].

وقد نلمح تقارباً بين رأي دي سوسير ـ المذكور أعلاه ـ ورأي الشيخ محمد حسين الأصفهاني(١٩٤٢م)، المقدَّم ذكره.

ولكنْ من المستبعد جدّاً أن يكون الشيخ الأصفهاني قد اطّلع على رأي دي سوسير، فتبنّاه؛ لأنه لا يحسن اللغة الفرنسية، كما أنه لم يقدَّر له الاتصال بالأساتذة العرب الجامعيين العائدين من فرنسا.

فالأمر لا يعدو أن يكون ذلك منه نظرةً إلى واقع اللغة، وإفادة هذا الرأي منه، تماماً كما فعل دي سوسير.

وهي من النظريات الاجتماعية التي نظرت اللغة كظاهرة اجتماعية، وتلمست نوعية العلاقة من خلال تعامل أبناء المجتمع مع الألفاظ في التفاهم وما إليه. وهي نظرة تقوم على أساس الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً، نكون مع أحدث النظريات في المسألة، وهي نظرية الاقتران التكراري، التي استعرضتها الدكتورة نوال عطية، في كتابها (علم النفس اللغوي)، فقالت: «ومصطلح المعنى مصطلح عامٌّ، كثيراً ما نتناوله في لغتنا اليومية العادية. إلاّ أنه قد دارت مناقشات عدّة حول هذا المصطلح، بطريقة غير موضوعية، مدّةً من الزمن. فكان الجدلُ الفلسفي الذي لم يؤدِّ إلى الفهم العلمي للعمليات المتضمّنة في تكوين معنى اللفظ، كما لم يَصِفْ أهمّية معنى اللفظ في السلوك اللفظي.

وفي الواقع إن الأسس التي قامت عليها عملية تعلُّم معنى اللفظ قد ظهرت في

الاشتراط الكلاسيكي من حيث الاقتران التكراري بين مثيرين؛ لصدور استجابةٍ ما. وقد أوضح أوزجود Osgood(١٩٣٥) حدوث مثل هذه العملية في التعلُّم اللغوي، وهي: أن معنى اللفظ ينشأ من عملية اقتران بين اللفظ وبين المثير الشيء الدالّ على هذا اللفظ.

بمعنى أن المثيرات اللفظية (أصوات كلامية) تقترن مع مثيرات شيئية اقتراناً منتظماً متكرّراً. مثال ذلك: حينما تقول الأم لطفلها كلمة (كرة) مرّات عديدة في اللحظة التي يتطلَّع فيها إلى المثير الشيئي نفسه، وهو الكرة، أو تقول كلمة (قطة) في حضور القطّة أمام عيني الطفل، أو تقول: (لا)، وتدفع الطفل بشدّةٍ بعيداً عن شيءٍ ما، أو تنزع شيئاً ما من يده. ففي كل من هذه الحالات يوجد اقترانٌ منتظم ومتكرِّر بين مثيرين: **أحدهما**: عبارة عن مثير لفظي؛ **والآخر**: عبارة عن مثير شيئي»[٢٢].

والاقتران التكراري هو الاقتران الشرطي الذي عرض له السيد الصدر، واختاره.

وهو ـ كما قلتُ ـ يلتقي وطبيعة منهج البحث في اللغة، حيث يقوم على الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً إذا استثنينا رأي الشيخ الأصفهاني والسيد الصدر؛ لأنهما ـ كما ألمحْتُ ـ يتمشيان مع متطلَّبات منهج البحث في اللغة، باعتمادهما الاستقراء من خلال الملاحظة، فإنه يُؤخَذ على الفلاسفة اليونانيين أنهم استخدموا ـ منهجيّاً ـ لدراسة ظاهرة علاقة اللفظ بالمعنى الطريقة العقلية الاستنتاجية.

وهذا قد يتأتّى لو أن الألفاظ اللغوية في جميع اللغات كانت قد وُضعت بكاملها منذ الزمن الغائر في القِدَم، حيث لا يُستطاع إخضاع الحادثة للملاحظة الاستقرائية.

أما وأن اللغة ـ وكما نشاهده في لغتنا العربية ـ تُميتُ ألفاظاً استغنَتْ عنها، وتُحيي ألفاظاً افتقرَتْ إليها، يكون استخدام طريقة الملاحظة الاستقرائية ميسَّراً.

والذي نشاهده من خلال إيماننا بأن اللغة ظاهرةٌ اجتماعية أن اللفظ يستعمل من قبل أبناء مجتمع اللغة في المعنى؛ بسبب الحاجة إلى ذلك، وبشكلٍ تلقائي، ثم يشتهر وتترسَّخ دلالته.

كما أننا نشاهد المؤسسات العلمية اللغوية، أمثال: مجامع اللغة العربية، تضع

الألفاظ للمعاني، وتنصّ على ذلك.

ومن ملاحظة هذا الواقع، وهو امتدادٌ للواقع الاجتماعي القديم، نستطيع أن نقول ـ نتيجةً لما تقدَّم ـ: إن اللفظ يرتبط بالمعنى بسبب استعمال أبناء مجتمع اللغة، أو بسبب ربطه به من قبل المؤسّسات اللغوية والمعنيين بذلك، وتنصيصهم عليه.

وقد ألمح إلى مثل هذا النقد الدكتور إبراهيم أنيس، في كتابه (دلالة الألفاظ)، بقوله: «وظلَّتْ كلمتا (الطبيعية أو العرفية) محور الجَدَل والنقاش زمناً طويلاً بين مفكِّري اليونان، من لغويين وفلاسفة.

وكان كلٌّ من الفريقين يؤسِّس رأيه على مجرَّد المغامرة الفكرية، دون سندٍ علميّ، من ملاحظة دقيقة أو استقراء للحقائق.

ولكنَّهم جميعاً، كما يصفهم ستيورات شاس (Stewartchase)، في كتابه طغيان الكلمات (Tyrammy of words)، بقوله: إنهم مناطقة أقوياء، يندر نظراؤهم في العالم، إلاّ أنهم لم يزالوا على مقربة من المقدّمات البدائية، فلم تتخلّص عقولهم من سحر الكلمة، وحسبوا أنها ذات قوى كامنة فيها، كما قد يحسب الطفل أو معتقد الشعوذة. ولولا ذلك لما أقاموا كلّ شيءٍ على (اللوغوس)، وشغلوا العقول والنفوس بهذه الفكرة إلى اليوم»[٢٣].

هذا من حيث المنهج. أما من حيث الفكرة فلم يُضِفْ العلماء والمفكِّرون بعد سقراط وأرسطو إلاّ ما رأيناه من نقدٍ لرأي سقراط، وتفريعٍ على رأي أرسطو بالتعريفات المختلفة للوضع، الذي يُراد منه بيان نمط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ووفق المنهج الفلسفي الذي يعتمد الاستنتاج، لا الاستقراء.

وفي النهاية، إنّ كلّ الذي تقدَّم من عرضٍ ونقد يسلمنا إلى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اقتران، كما ذهب إليه أستاذنا السيد الصدر، وكما هو المذهب النفسي اللغوي المشهور.

كما أنه يُوقِفُنا على مدى اهتمام أستاذنا العظيم بأمر تطوير العلاقة بين علم أصول الفقه والعلوم الأخرى، بتوسيع دائرتها لتشمل العلوم الاجتماعية؛ لما لها من دَوْرٍ مهمّ ضروري في مساعدة علم الأصول على الكشف عن كثيرٍ من الظواهر العلمية، التي هي موضوع بحثه، وداخلة في إطار اهتماماته.

أعلى الله مقام أستاذنا الرائد العظيم في فردوسه الأعلى، وجلّله بأجلّ تكريم،

كِفَاءَ ما قدَّم من فكرٍ علمي عظيم، وخير إنسانيّ عميم، ووفَّقنا للسَّيْر على هَدْيه في ضوء نبراس ثقافته الجادّة الشاملة، والمجدِّدة الفاعلة، إنّه تعالى وليُّ التوفيق، وهو الغاية.

الهوامش

(١) الدكتور سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي: ١٠، ط١، ١٩٩١م.

(٢) انظر: الدكتور محمود السعران، علم اللغة، مقدّمة لقارئ عربي: ٦٩، مبحث (علم اللغة يستعين بعلوم أخرى)، دار النهضة العربية، بيروت.

(٣) انظر: الدكتور سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي: ١١٠ ـ ١١١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

(٤) صدر كتاب (دروس في أصول فقه الإمامية) بجزْأيْه، بطبعته الأولى، في عام ١٤٢٠هـ.

(٥) انظر: موضوع تعريف الحكم من الحلقة الثانية (دروس علم الأصول).

(٦) إبراهيم أنس في دلالة الألفاظ: ٦٢، ط١٩٨٠، نقلاً عن:

R.A. Wilson, The Miraculous Birth of Language P. 162.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) الخصائص ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦، ط دار الكتب المصرية.

(٩) شرح مختصر المنتهى الأصولي وحواشيه ١: ١٩٣، ط ١٣٩٣هـ.

(١٠) المحصول ١: ١٨١ ـ ١٨٢، ط٢.

(١١) المصدر السابق: ١٨٣.

(١٢) منتهى الأصول ١: ٥٢ ـ ٥٣، ط١.

(١٣) منتهى الأصول ١: ١٤، ط٢.

(١٤) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ١: ١١.

(١٥) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ١: ١٠.

(١٦) منتهى الأصول ١: ١٥.

(١٧) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ١: ١١.

(١٨) الدليل اللفظي: ٧٧ ـ ٧٩.

(١٩) منتهى الأصول ١: ٦٧.

(٢٠) انظر: دلالة الألفاظ: ٦٨.

(٢١) انظر: الدكتور السعران، علم اللغة: ٣٠٣.

(٢٢) علم النفس اللغوي: ٥٣.

(٢٣) دلالة الألفاظ: ٦٣ ـ ٦٤.

الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة
قراءةٌ استدلاليّة في مرجعيّة الحديث الإسلامي
ـ القسم الثاني ـ

الشيخ حيدر حب الله

٣ـ المانع الشرعي والإشكاليّة الدينيّة

المانع الثالث: وهو ما نسمّيه بالمانع الشرعي، أي المانع الذي ينطلق من مبرّرات دينية تجعل الأخذ بأخبار غير الشيعي محظوراً شرعاً بالنسبة للشيعي، والأخذ بأخبار غير السنّي ومصادره محظوراً كذلك بالنسبة للسنّي مثلاً. فليست القضيّة قضية انعدام الثقة أو عدم وجود حاجة، إنّما هي قضيّة وجود نصوص أو منطلقات فقهيّة تحول دون إمكان الأخذ بخبر غير الشيعي، أو بمصادر الحديث عند سائر المذاهب.

ولا نقصد هنا ما دلّ على شرط العدالة في الراوي، مع أخذ الاعتقاد مستبطناً في العدالة؛ فهذا ما تقدَّم بحثه، وأنّه غير صحيح، وفاقاً للمتأخِّرين. بل نقصد وجود روايات أو معطيات فقهية وفقهائيّة تتّصل بشكلٍ أو بآخر بهذا الموضوع، وتعيق جريان القواعد العامّة ومقتضياتها في هذا الملفّ.

ومنهجةً للبحث نرى أنّ ما نسمّيه بالمانع الشرعي يمكن جعله على أنواع، أبرزها:

٣ـ ١ـ المانع الشرعي الروائي المباشر، أو نصوص القطيعة المعرفيّة

النوع الأوّل هنا هو المانع الشرعي الروائي المباشر. ونقصد به وجود روايات عن أهل البيت النبوي تمنع عن الرجوع في مسائل الدين إلى غير الشيعي الإمامي. فهذه الروايات تشكّل مستنداً قويّاً لظاهرة القطيعة بين التراثين: الشيعي؛ والسنّي. وقد

لاحظنا بعض علماء الإماميّة يستند إلى بعض هذه الروايات لإثبات مخالفة أهل السنّة، حتّى في غير حال تعارض الأحاديث، مثل: المحدِّث الجزائري[1].

ونظراً للأهمّية الفائقة لهذه النصوص سوف نستعرضها ونستقصيها قَدْر الإمكان من مواضعها المتفرِّقة؛ لننظر فيها سنداً ودلالةً، وذلك على النحو التالي:

الرواية الأولى: خبر عليّ بن أسباط، قال: قلتُ للرضاﷺ: يحدث الأمر لا أجد بُدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: «ائْتِ فقيه البلد فاستَفْتِه في أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخُذْ بخلافه، فإنّ الحقَّ فيه»[2].

فهذه الرواية تدلّ على عدم الرجوع إلى السنّي من ناحيتين:

الناحية الأولى: ما يكشفه فرض السائل ـ وهو عليّ بن أسباط الثقة ـ من أنّه فَقَد أحداً من الشيعة كي يرجع إليه، فإنّ هذا معناه أنه لو وجَدَ شيعيّاً يرجع إليه ويستفتيه لرجع إليه. فمركوزيّة هذا الأمر في ذهن السائل تدلّ على وجود وَعْيٍ متشرِّعي بعدم الرجوع إلى غير الشيعيّ في قضايا الدين.

الناحية الثانية: ما يكشفه جواب الإمام عليّ الرضا، حيث طلب منه مخالفة المستفتى غير الشيعي؛ فإنّ هذا دالٌّ على كمال القطيعة، ليس حدَّ عدم الأخذ فقط، بل حدّ العمل بعكس ما يقول الآخر.

فالرواية من الروايات واضحة الدلالة على المطلوب في المقام.

إلاّ أنّه يوجد مجالٌ للنقاش في الرواية، وذلك:

أوّلاً: إنّ الرواية قد وردت في عيون أخبار الرضا وتهذيب الأحكام بثلاثة أسانيد، ترجع كلّها إلى أحمد بن محمد السياري. وهو رجلٌ ضعيفٌ جدّاً، وصفه الرجاليّون بـ فاسد المذهب، والضعيف في الحديث، والمجفوّ الرواية، وهو من مشاهير الكذّابين[3].

ويوجد للرواية سندٌ رابع، ورد في علل الشرائع، عن عليّ بن أحمد البرقي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن عليّ بن أسباط. فالخبر محذوفٌ منه ـ مقارنةً بالسند السابق ـ شخصان، وهما:

أ ـ ماجيلويه، الذي كان واسطةً بين عليّ بن أحمد وأحمد بن محمد.

ب ـ السيّاري، الذي كان واسطةً بين أحمد بن محمد وعليّ بن أسباط.

فالظاهر وقوع سقط في السند في علل الشرائع. وحتّى لو لم يكن هناك سقطٌ في السند، كما ليس ببعيد، فإنّ عليّ بن أحمد البرقي مجهولٌ لم يذكره أحدٌ، سوى أنه شيخ الصدوق الذي ورد في المشيخة[٤].

فالخبر ضعيفٌ.

ثانياً: إنّ الرواية أجنبيّةٌ عن باب الإخبارات، فهي من مسائل شرط الإيمان في المُفْتي، فلم يأْتِ فيها حديثٌ عن حجِّية ما ينقله عن رسول اللهﷺ، وإنّما في عدم حجِّية ما يفتي به. ومن الواضح أنّ باب الفتوى مختلفٌ تماماً عن باب الرواية؛ ولهذا نجد الكثير من الفقهاء شرطوا في مرجع التقليد الإيمان، ولم يشرطوه في باب الروايات. وقد قلنا غير مرّةٍ عن الاستدلال القرآني على حجِّية خبر الواحد أنّ الاجتهاد في ذلك الزمان وإنْ كان قريباً من الروايات، إلاّ أنّه كان يُعْمَل فيه الرأي والقياس والنظر والمناهج البحثية الخاصّة أيضاً، ولا سيَّما عند أهل السنّة في عصر الإمام الرضا، حيث كان فقهاء كبار لهم آراء قد ظهروا، كالشافعي ومالك وأبي حنيفة والأنصاري والشيباني وغيرهم، وفاقاً لرأي السيد الخميني[٥].

فالرواية لو تمَّتْ سنداً لا علاقة لها بما نحن فيه دلالةً؛ لأنّ نظرها لاجتهاداتهم، لا لخصوص رواياتهم.

ثالثاً: لو تمّ الاستدلال بهذه الرواية لم يكن هناك فرقٌ بين الراوي السنّي في المصادر السنّية وهو عينه في المصادر الشيعيّة، فكيف ميَّز الأصوليّون والفقهاء والمحدِّثون ـ عملياً ـ بينهما؟ وبأيِّ وجهٍ أُخذ بروايات غير الشيعة الموجودة في مصادر الشيعة؟!

وهذا في الحقيقة إشكالٌ نقضيّ عليهم.

رابعاً: ما ذكره السيد نور الدين العاملي، في الشواهد المكّية، مورداً على الأمين الإسترآبادي في استعراضه هذه الروايات، من أنّه لا يمكن الأخذ بها؛ لمخالفتها للعقل والاعتبار، فإنّنا لا نختلف مع أهل السنّة في كلِّ شيءٍ حتّى نعمل دَوْماً بعكس ما يقولون، فكيف يصحّ هذا التعميم؟![٦].

وهذا الإشكال قد يُورَد عليه بأنّه تكفي المخالفة في أغلب الأحكام؛ ليعطي الإمام أمارةً غالبيّة تكشف عن الواقع. لهذا فالأفضل تغيير صيغة الإشكال إلى أنّه

يُحْرَز التوافق بين الشيعة والسنّة في أكثر الأحكام، بمعنى أنّنا لو حَسَبنا في زماننا هذا الرأي الشيعي وما فيه من اختلافٍ بين الشيعة، وحَسَبنا الرأي السنّي وما فيه من اختلافٍ بين السنّة، فإنّ القضايا المشهورة عند السنّة، بحيث يأخذ بها الأغلب، وتكون في الوقت عينه ممّا لا يُحْرَز اتّفاق الرأي فيها مع الشيعة وعندهم، لن تكون هذه القضايا إلاّ يسيرةً، فكيف يجعل الأخذ بالمخالف أمارةً حينئذٍ؟!

وبعبارةٍ أخرى: إنّنا نحرز اليوم أنّ أغلب ما هو في الفقه ممّا هو مشتركٌ بين الشيعة والسنّة، ومع هذه الغلبة كيف يقدِّم الإمام أمارةً نوعيّة في هذا السياق؟ إلاّ إذا قيل بحُسْن المخالفة لهم في ذاتها، كما اختاره بعضهم! وسيأتي الكلام فيه إنْ شاء الله.

ولعلَّه لهذا كلِّه لا يعمل أحدٌ من الفقهاء بهذا المعيار قبل إجراء البراءة وبعد فقده الأدلّة، فلاحِظْ سيرة الاجتهاد الفقهي عن الشيعة تجِدْ صدق ما نقول. فهل تجد فقيهاً شيعيّاً إذا فقد الأدلّة المحرزة والأمارات على الحكم الشرعي يذهب ـ بَدَل إجراء أصالة البراءة ـ إلى فقه السنّة، فما أفتَوْا به يفتي بخلافه، ويعتبر ذلك حكماً شرعيّاً؟!

الرواية الثانية: خبر أبي إسحاق الأَرَّجَاني، رفعه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتدري لم أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟»، فقلتُ: لا أدري، فقال: «إنّ عليّاً عليه السلام لم يدِنْ الله بدينٍ إلاّ خالف عليه الأمّة إلى غيره، إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم؛ ليلبسوا على الناس»(٧).

فالرواية تدلّ على أنّ العمل بخلاف ما عليه أهل السنّة ليس معاندةً، وإنما هو لسببٍ تاريخي، وهو أنّ الأجيال السابقة هي مَنْ عاندت أمير المؤمنين، ولهذا عندما نَذَرُ ما عندهم، ونعمل بعكسه، فإنما هو من باب الكشف عن الموقف الحقيقيّ للشريعة، المتمثِّل بعليٍّ وآل عليّ.

وهذه الرواية تَرِدُ عليها:

أـ الملاحظة الثالثة المتقدِّمة عند الكلام في الرواية السابقة؛ لأنّها تشمل ما يرويه السنّة ممّا دخل في كتب الحديث الشيعيّة؛ إذ يصدق على روايات السكوني أنّها روايات السنّة، فينطبق عليهم القاعدة المذكورة، وإخراجهم يحتاج إلى دليلٍ.

وإجماعُ الشيعة على العمل بهذه الروايات ـ بوصفه مخصِّصاً أو مقيِّداً لهذه الرواية وأمثالها ـ لا ينفع؛ لعلمنا بأنّه ليس مستندهم إلاّ الثقة بالسكوني وأمثاله، وتصحيح مضمون رواياته، وهذا العنصر لو أحرَزْناه في مكانٍ آخر لزم تطبيقه بعينه.

فالتمييز المطلق غير واضح منهجيّاً.

ب ـ ما أثَرْناه في الملاحظة الثانية المتقدِّمة على الرواية السابقة؛ وذلك لظهور كلمة (ما تقول العامّة) في الرأي، لا في الإخبار. ولا أقلّ من التردُّد، فيقتصر في الدلالة على القَدَر المتيقَّن. ولعلّ الضدّ الذي عندهم نشأ من الاجتهاد، لا من جعل روايةٍ من قبلهم حَصْراً.

ج ـ إنّ هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ الأرّجاني رفعها إلى الصادق. والمرفوعة مرسلةٌ، لا يحتجّ بها على الإطلاق. فضلاً عن كون الأرّجاني نفسه رجلاً مهملاً جدّاً في كتب الرجال الشيعية والسنّية[8]، بعد الأخذ بعين الاعتبار طبقته.

د ـ ما ذكره بعض الأصوليّين، من أنّ هذه الرواية وأمثالها ليس فيها إطلاقٌ يأمر بالأخذ بما خالف العامّة، بل هي تحاول تفسير السبب وراء وجود مثل هذا الأمر. أمّا أين كان هذا الأمر؟ فلعلّه خاصٌّ بحال التعارض بين أخبار الإماميّة، فلا يكون لها إطلاقٌ يشمل المخالفة الابتدائيّة[9].

وهذا التحليل يقف على خلاف تحليل أمثال المحقِّق الإصفهاني، الذي فهم من هذا الخبر والخبر السابق الدعوةَ لمخالفة جمهور أهل السنّة، حتّى لو لم يوجَدْ خبرٌ، فضلاً عن وجود تعارضٍ بين خبرين[10].

إلاّ أنّ هذه الإشكاليّة يمكن مناقشتها بأنّ تعليل الإمام في الرواية يوضِّح وجود حالةٍ عامّة كانت سائدة، وهي جعل الروايات ـ لو سلَّمْنا أنّ الخبر ناظرٌ لمسألة الرواية، بعد تجاوز ما تقدَّم من ملاحظات ـ في مقابل قول عليٍّ. وهذا الأمر نسبته إلى حال التعارض وعدمه متساويةٌ. فلو أنّه علَّل بالتقيّة لاحتملنا مسألة التعارض، لكنّ التعليل هنا له روحٌ عامّة أوسع من باب التعارض، كما هو واضحٌ. وبهذا يترجَّح في الدلالة ما قاله الإصفهاني، وإنْ لم نطابقه تماماً في المعنى.

الرواية الثالثة: خبر الحسين بن خالد، عن الإمام الرضا، قال: «شيعتنا المسلِّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمَنْ لم يكن كذلك فليس

منّا»[11].

فإنّ إطلاق المخالفة للأعداء يقتضي رفضاً لما عندهم مطلقاً، وهو المطلوب.

وهذه الرواية:

أ ـ مضافاً لشمولها للروايات السنّية في المصادر الحديثيّة الشيعيّة، ومن ثمّ تَرِدُ عليها الملاحظة المتقدِّمة.

ب ـ هي ضعيفة السند بعليّ بن معبد؛ إذ هو رجلٌ مجهول، لا توثيق له شيعيّاً[12]. نعم، يوجد شخصٌ اسمه عليّ بن معبد ورد عند أهل السنّة، ووثَّقه بعضهم، لكنّه وُصِف بالمصريّ، فيما الوارد شيعيّاً عن هذا الرجل أنّه بغدادي. ولا ندري إذا كان هو عينه. فالمسألة بحاجةٍ لمزيدٍ من التدقيق.

ج ـ إنّه من البعيد إرادة الإطلاق في هذه الرواية؛ لعدم تصوُّره، بل الظاهر منها مخالفة مَنْ يعادي أهل البيت، والوقوف في الصفّ المقابل لهم. وأين هذا من مطلق التعامل معهم، أو الاستفادة منهم في الجملة؟! فنحن نخالف أعداء الأمّة الإسلامية، لكنّ هذا ليس فيه إطلاقٌ لعدم الاستفادة العلميّة منهم مثلاً، وإلاّ لزم تحقيق القطيعة الاجتماعيّة مع سائر المسلمين، والقول بعدم جواز متاجرتهم، ولا مناكحتهم، ولا غير ذلك؛ تمسُّكاً بإطلاق المخالفة!

د ـ إنّه ليس كلّ سنّي أو زيديّ أو فطحيّ أو صوفي معادياً لأهل البيت. فالخبر أخصُّ من المدَّعى. فلعلَّه يريد خصوص النواصب والسلطات الغاشمة الظالمة الغاصبة لحقّ أهل البيت، لا مطلق مَنْ ليس شيعيّاً.

هـ ـ ما ذكره السيد الخميني والميرزا هاشم الآملي وغيرهما، من أنّ ظاهر هذه الرواية هو المخالفة في العقائد، لا مطلق المخالفة، ولو بنحوٍ يكون هناك خبرٌ موافق لهم، وليس له معارضٌ، فنطرحه لأجل المخالفة[13].

ولعلَّه يقرب منه ما ذكره الميرزا حبيب الله الرشتي، من أنّ هذه الأخبار لا مساس لها بالأخبار المتعارضة، ولا بالأخبار مطلقاً، بل الظاهر أنّها وردَتْ في حقّ طائفة من ضعفاء الشيعة، كانوا يخالطون ويراودون أعداء الدين بغير إذنهم، ويستمعون وينقادون لهم في ما يأمرون من غير إذنهم، فوردت هذه الأخبار تنبيهاً على غفلاتهم، وردعاً لهم عن الباطل[14].

إلاّ أنّ افتراض الرشتي لا شاهد له. وتخصيص الخبر بالجانب العَقْدي غير واضح. بل الأظهر أنّ الحديث يريد من الشيعة إعلان مخالفتهم لأعداء آل محمد، والوقوف في صفٍّ مقابل لهم، وعدم الاتّباع لهم. ولهذا وجدنا الرواية تقابل بين الاتّباع والمخالفة، فلا يحقّ للشيعي اتّباعهم والسَّيْر في ركبهم، لكنَّ هذا غير الاستفادة منهم، والتعاون معهم، والتواصل.

الرواية الرابعة: خبر المفضَّل بن عمر، قال الصادق‰: «كذب مَنْ زعم أنّه من شيعتنا وهو متمسِّك بعروة غيرنا»[١٥].

فالرواية تنهى عن التمسُّك بعروة غير أهل البيت، والرجوع إلى أهل السنّة تمسُّكٌ بغير عروة أهل البيت.

وهذا الخبر لا دلالة له في المقام، فإنّه:

أوّلاً: يدلّ على عدم جواز التمسُّك بعروة غير أهل البيت، ونحن إنّما نرجع إلى المصادر السنّية لا للتمسُّك بعروتهم، بل للتمسُّك بأحاديث الرسول‘؛ إذ من الواضح أنّ هذه الروايات تُؤخَذ طريقاً للوصول إلى أخبار النبيّ، ليكون التمسُّك بها. وشاهد ذلك أنه لا يدَّعي أحدٌ أنّ التمسُّك بروايات مصادر الشيعة تمسُّكٌ بغير أهل البيت من الرواة، سواء كانوا شيعةً أم سنّة. نعم، لو أخذت روايات الصحابة والتابعين غير المنسوبة إلى الرسول‘ مصدراً، واحتجّ بها، لصدقَتْ هذه الرواية هنا.

ويؤيِّد ما نقول ما ذكره بعض المعاصرين، قال: «ثمّ فرقٌ بين الخبر والفتوى، فإنّ ناقل الخبر ناقلٌ لكلام المعصوم‰، فيقبل منه لو كان من الثقات، وإنْ كان مخالفاً. بخلاف الفتوى، فإنّه يَنسب الحكم إلى نفسه، بأنّه استفاد ذلك من الأدلّة التفصيليّة، وحينئذٍ كيف يتبصَّر في الفروع ولا يتبصَّر في عقائده؟ والمرجعيّة الحقّة تتلو منصب الإمامة المعصومة، فمن وَهْن المذهب الحقّ أن يسلِّم مقاليد الأمور وزعامة المؤمنين إلى مَنْ كان فاسد المذهب وباطل العقيدة»[١٦].

ثانياً: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند؛ فإنّه قد ورد في سندها محمد بن سنان، ولم تثبت وثاقته.

وقد وردت هذه الرواية بصيغةٍ أخرى، وهي: «كذب مَنْ زعم أنّه يعرفنا...». رواها إبراهيم بن زياد (إبراهيم بن أبي زياد)[١٧]. ولم تثبت وثاقته أيضاً، إلا على مبنى

وثاقة كلّ مَنْ روى عنه ابن أبي عمير. وهو مبنى حقّقنا في علم الرجال عدم ثبوته.

هذا، وهناك الكثير من الأحاديث التي وردَتْ في ضرورة الرجوع إلى أهل البيت، وأنّهم مرجع الأمّة، ممّا لا علاقة له ببحثنا إطلاقاً، كما هو واضحٌ.

يُشار إلى وجود خبرٍ لابن مُسْكان، عن أبي عبد الله الصادق، يقول فيه: «نحن أصل كلّ خير، ومن فروعنا كلّ برّ، فمن البرّ التوحيد والصلاة والصيام وكظم الغيظ والعفو عن المسيء ورحمة الفقير وتعهّد الجار، والإقرار بالفضل لأهله. وعدوّنا أصل كلّ شرّ، ومن فروعهم كلّ قبيح وفاحشة، فمنهم الكذب والبخل والنميمة والقطيعة وأكل الرِّبا وأكل مال اليتيم بغير حقّه وتعدّي الحدود التي أمر الله، وركوب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والزنى والسرقة، وكلّ ما وافق ذلك من القبيح. فكذب مَنْ زعم أنّه معنا وهو متعلّق بفروع غيرنا»[١٨].

ولعلّ ما في الرواية التي نحن فيها يرجع إلى هذه الرواية؛ من حيث إنّ مَنْ يتعلَّق بعروة أهل البيت يعمل الصالحات، فكذب مَنْ يدَّعي أنّه تعلَّق بعروتهم وهو متعلّق بالمفاسد والسيِّئات. فتكون أجنبيّةً عمّا نحن فيه. والله العالِم.

الرواية الخامسة: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله...، فإنْ لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذَرُوه، وما خالف أخبارهم فخُذُوه». ونحو هذا الخبر خبرٌ آخر[١٩].

فهذا الخبر يجعل الميزان أخبار العامّة، على خلاف الحال من رواياتٍ أخرى تعطي المرجِّح في أقوال العامة، لا أخبارهم. وعليه تكون هذه الرواية مؤشِّراً على أمارة غالبيّة ظنيّة بمخالفة أخبار أهل السنّة للواقع. ومعه كيف يكون لنا الرجوع إلى أخبارهم، مع جعل مخالفتها قرينةً على مطابقة الواقع في كلام الإمام؟!

ويناقش هذا الخبر:

أوّلاً: إنّه ضعيف السند؛ إذ هو من روايات سعيد بن هبة الله الراوندي، في رسالته في اختلاف الأخبار. وقد تعرَّضْنا لها مفصَّلاً في كتابنا (حجِّية الحديث)[٢٠]، وقلنا بضعفها السندي. والخبر الثاني أيضاً كذلك.

ثانياً: إنّه يشمل مطلق الأخبار. فكيف ـ لو فسَّرناه بأنّه قرينةٌ كاشفة وأمارة

نوعيّة ـ مع وجود هذه الرواية عمل الشيعة بأخبار السنّة الموجودة في كتب الشيعة بالآلاف؟! فمقتضى هذا الخبر عدم التمييز في الروايات السنّية بين وجودها في مصادر الحديث الشيعي أو غيرها. إلاّ إذا قيل بأنّ المراد في هذا الخبر ما يَرْوُونه عن رسول الله‘، لا ما يرويه السنّي عن أحد أئمّة أهل البيت. وهذا يحتاج إلى شاهدٍ. وأمّا دعوى إخراج هذه الروايات التي في مصادر الشيعة بالإجماع القائم فقد سبق التعليق عليه، فلا نعيد.

وربما يُدَّعى الانصراف إلى خصوص المتداول بينهم من الحديث النبويّ ممّا لم يكن متداولاً بين الشيعة.

ثالثاً: إذا كان هذا المعيار صحيحاً فلا بُدَّ أن يكون غالبيّاً، مع أنّنا نجد اشتراكاً كبيراً جدّاً في أحاديث الطرفين؛ فإما أن يكون هذا الأمر خاصّاً بفترة الإمام الصادق، حيث لم تكن أحاديثهم قد تبلوَرَتْ؛ أو يُراد ـ وهذا احتمالٌ جادّ نطرحه للتداول ـ أنّه لا يُقْصَد من العامّة أهل السنّة، بل هذا الاصطلاح متأخِّرٌ عند الفقهاء والأصوليّين، وإنما يُقصد عامّة الناس، مقابل أهل الحديث ونقّاده. وحيث الأخبار بيد عامّة الناس تكون غير دقيقة، وفيها طابعٌ مضاف على الحديث، وتكون بعيدةً عن الروح الحقيقيّة للإسلام؛ لكثرة الخرافة والزيادة والاضطراب عندهم في هذا الأمر، جُعل ذلك أمارةً على صحّة الحديث أو سقمه[21].

ويطرح السيد محمد تقي الحكيم تفسيراً لمفهوم (العامّة) في روايات مخالفة العامّة، يظهر منه قربه ممّا طرحناه. لكنّه يقدِّم فهماً آخر، حيث يقول في نصٍّ مهمّ: «المراد بالعامّة هنا أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكّام، ويبرِّرون لهم جملة تصرُّفاتهم، بما يضعون لهم من حديثٍ، حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً... وليس المراد بالعامّة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمّة الذين عُرِفوا بعد حينٍ بأئمّة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لأنّ هؤلاء الأئمّة ما كان بعضُهم على عهد الإمام الصادق×، كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكوِّنون رأياً عامّاً؛ ليصحّ إطلاق لفظ العامّة عليهم وعلى أتباعهم. وعامّة الناس من السنّة لم تجمع كلمتهم عليهم ـ بواسطة السلطة ـ إلاّ في عصورٍ متأخِّرة جدّاً عن عصر الإمام الصادق×، حيث أبطل الظاهر بيبرس

البندقداري غيرها من المذاهب في مصر، وقصرها عليها، ومنه انتشرت في بقيّة الأمصار. وعلى هذا، فإنّ كلمة الإمام الصادق عليه السلام لم توجَّه إلاّ إلى أولئك الكذّابين من أذناب الحكّام، فقهاء ومحدِّثين، ممَّنْ يستسيغون الكذب والدسّ؛ مراعاةً لعواطفهم وميولهم السياسيّة وغيرها»[٢٢].

رابعاً: لو بُني على اختصاص هذا الخبر وأمثاله بحال التعارض لأمكن افتراض أنّ الإمام جعل هذه العيِّنة هنا لا من باب أنّ أخبارهم لا قيمة لها، بل من باب أنه قد يصدر عنه ما يوافقهم تقيّةً، أو أنّه كان يبيِّن فتاوى سائر المذاهب، إضافةً إلى فتواه، لَمَنْ كان يسأله من أبناء تلك المذاهب، كما يحتمله بعضهم[٢٣]، فأراد بيان ما صدر واقعاً عنه، وأُريد جِدّاً منه، وهذا لا علاقة له بأصل رواياتهم في نفسها في هذا الصدد.

الرواية السادسة: خبر الحسين (الحسن) بن السري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخُذُوا بما خالف القوم»[٢٤]. ومثل هذا الخبر أخبار أخرى، مثل: مقبولة عمر بن حنظلة، وغيرها من الروايات الواردة في التعارض.

وهذا النوع من الروايات ليس له علاقةٌ ببحثنا؛ لظهوره في نظرهم وآرائهم، لا في رواياتهم ومرويّاتهم ممّا نبحث عنه هنا. فقد يوردون روايةً لكنَّهم لا يعملون بها، ولا يُفْتُون على وفقها. وهذه هي سيرة علماء الإماميّة في التعامل مع الروايات المتعارضة عندهم، حيث يرجعون إلى الآراء، لا إلى الأخبار. فتكون أجنبيةً عمّا نحن فيه، بصرف النظر عن سندها؛ فخبر ابن السري مثلاً ضعيف السند؛ بالإرسال و...

مضافاً إلى ورود بعض الإشكالات المتقدِّمة، مثل: قرينة الغالبيّة، ومسألة الاختصاص بالتعارض مع فرض التقيّة، وغير ذلك، و...

الرواية السابعة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أنتم ـ واللهِ ـ على شيءٍ ممّا هم فيه، ولا هم على شيءٍ مما أنتم فيه، فخالفوهم، فما هم من الحنيفيّة على شيءٍ»[٢٥].

وهذه الرواية قويّةٌ جدّاً في الدلالة على المفاصلة والقطيعة بين الفريقين. ومعها كيف يمكن الرجوع إلى مصادرهم الحديثيّة؟!

لكنْ يمكن مناقشة الاستناد إلى هذه الرواية بأمور:

أوّلاً: وردت هذه الرواية في رسالة الراوندي، التي لم يُعثر عليها بنفسها لحدّ

الآن. وهذا معناه أن هذا المقطع وصلنا على الشكل المتقدِّم، فكيف عرفنا أنّ المراد من الضمير في الحديث هم أهل السنّة، إلاّ الاستئناس؟ فلعلّهم فرقةٌ خاصة أو جماعة بعينها تحدَّث عنها الإمام. ونحن لا نعرف طبيعة الأمر، فكيف نستند إلى الرواية للتعميم، وإنْ كان احتماله قويّاً؟!

ثانياً: إنّنا نقطع ببطلان مضمون هذه الرواية لو فُهم منه الإطلاق الذي قد يقصده المستدلّ هنا؛ ذلك أنّها تفيد التباين التامّ بين المذهب الشيعي ومطلق غير الشيعي، كالسنّي. وهو أمرٌ غير صحيح قطعاً، بل مفادها تكفير كلّ ملّة الإسلام، إلاّ الإماميّة. وهذا مناقضٌ للواقع والروايات في إسلام أهل السنّة، ومخالف في شقّه الثاني لمشهور المتأخِّرين في إسلام أهل السنّة. فكيف يمكن التصديق بهذه الرواية، إلاّ على ضربٍ من المبالغة؟! هل يعقل أنّ الشيعي لا يلتقي مع السنّي في شيءٍ، وهما يؤمنان بمشتركاتٍ تكاد لا تحصى؟! ألا يوحي ذلك بأنّ واضع هذا الحديث ـ لو كان موضوعاً ـ يمكن أن يكون قد انطلق من حالٍ من الحقد الطائفي، أو على الأقلّ يشكِّكنا في ذلك؟!

ولعلّه لهذا ذهب السيد الخميني إلى جعل هذه الرواية واردةً في قضايا العقائد فقط[٢٦]، كما سبق منه في خبر آخر. إلا أنّ قضايا العقائد هي الأخرى لا تصحّ هنا، فكم من مشتركٍ عَقْدي يُعَدُّ في أصول الإسلام تشترك المذاهب فيه؟ فلماذا هذا التجاهل لكلِّ هذه المشتركات الواقعيّة التي نراها بأمِّ أعيننا؟! كيف يمكن التصديق بذلك على أرض الواقع؟!

وبعد هذا، فمن الغريب ما يقوله الحُرّ العاملي، من أنّه لا يخفى أنّ ذلك إنْ لم يكن كُلِّياً فهو أكثريٌّ غالب في المسائل النظريّة[٢٧]. فهل اتَّفق الشيعة أنفسهم في تلك المسائل النظريّة؟

ثالثاً: إنّ الخبر ضعيف السند بعليّ بن أبي حمزة البطائني، الذي وصفه ابن فضّال ـ حَسْب نقل الكشّي ـ بأنه كذّابٌ متَّهم. وهذا ما يعارض بعض مباني توثيقه.

فلا يحتجّ برواياته.

فضلاً عن كون هذا الخبر قد ورد في رسالة الأخبار للراوندي، التي لم تثبت أساساً، كما قلنا.

الرواية الثامنة: مرسل داوود بن الحُصَيْن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والله، ما جعل الله لأحدٍ خيرةً في اتّباع غيرنا، وإنّ مَنْ وافقنا خالف عدوَّنا، ومَنْ وافق عدوَّنا في قولٍ أو عمل فليس منّا، ولا نحن منهم»[٢٨].

ويَرِدُ على الرواية:

أ- مضافاً إلى ضعفها السندي بالإرسال، إلى جانب ورودها في رسالة الراوندي المفقودة غير الثابتة.

ب - أنّ العمل بها في غاية الإشكال مع لحاظ صيغتها الإطلاقيّة، فلا بُدَّ أن تُحْمَل على موافقة الغير في ما هو مخالفٌ لأهل البيت. فكيف يعقل أن يكون الموافق لأهل البيت في العمل بالصلاة مخالفاً لغيرهم، مع أنّ الآخر يؤمن بالصلاة ويؤدّيها أيضاً؟! وكيف يمكن أن يكون الموافق لأهل السنّة في الإيمان بالقرآن مخالفاً لأهل البيت؟! كما أنّها تشير إلى موضوع الاتّباع الظاهر في موالاة غيرهم، لا في مجرّد الاستفادة من علومهم، ووثائقهم، وما ينقلونه.

ج - على أنّ كلمة (عدوّ) يشكل إطلاقها على مطلق المخالف، كما قلنا.

هذا، وسيأتي احتمالٌ في تفسير مثل هذه الرواية عند الحديث عن الرواية اللاحقة.

الرواية التاسعة: خبر الحلبي، عن بشير، في حديث سليمان مولى طِرْبَال، قال: ذكرت هذه الأهواء عند أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا والله، ما هم على شيءٍ ممّا جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله، إلاّ استقبال الكعبة فقط»[٢٩].

فهي تفيد المباينة التامّة ما بينهم وبين ما جاء به رسول الله، حتّى لم يَبْقَ إلاّ استقبال الكعبة، في إشارةٍ رمزيّة إلى بقاء بعض القشور الشكليّة الطفيفة.

ولكنْ يُناقَش أوّلاً: إنّ المشار إليهم من أهل الأهواء في هذه الرواية غيرُ واضحٍ، والإشارة بـ (هذه) نحو تخصيصٍ وتعيين؛ إذ يوجد احتمال أنّه كان يريد بعض الفِرَق الخاصّة المنحلّة أخلاقياً، أو الفرق الإباحيّة التأويليّة، أو النواصب، أو غير ذلك، فكيف نعرف أنّه يقصد كلَّ المذاهب الأخرى غير الإماميّة؟

ثانياً: إنّ الرواية لو حُمِلَتْ على مطلق غير الشيعي مطلقاً لكانت مقطوعة البطلان؛ فهذه الألسنة غير واقعيّةٍ بأجمعها. وهذا تاريخ المسلمين شاهدٌ على نقاط

اشتراك كثيرةٍ جدّاً، فكيف تصدر مثل هذه المبالغة غير الواقعيّة من أهل البيت النبوي، بحيث يبدون وكأنّهم غير منصفين على الإطلاق؟!

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند؛ إذ إنّ بشير، الراوي عن سليمان مولى طربال، الواقع في السند، مجهولٌ تماماً في هذه الطبقة.

رابعاً: لعلّ الأرجح في تفسير هذه الرواية، وبعضٌ آخر من الروايات هنا، أنّها لا تريد النظر إلى الجانب العلمي والعقدي والروائي وأمثال ذلك، بل تقصد النظر إلى الجانب العملي، فهي تريد أن تقول بأنّ ما هم عليه ليس سوى قشور الإسلام، وأنّهم لا يعملون بالإسلام، ولا يطبِّقونه، ولا يُجْرون منه إلاّ قشوره وظواهره، لكنَّهم في حياتهم متهتِّكون، لاعبون بالشريعة، متمرِّدون على أحكام الله تعالى. ومثل هذا اللسان موجودٌ في بعض الروايات عن بعض الصحابة، الذين كانوا يقولون بأنّ ما كان على عهد رسول الله لم يَعُدْ موجوداً، في إشارةٍ إلى خروج الكثيرين عن مقتضى سنّة النبيّ واتّباعه. وهذا غير أصل اعتقاداتهم ورواياتهم وأنظارهم. بل هو ناظرٌ لجانب العمل والسلوك وتحكيم الدين والشريعة. فهو مثل بعض النصوص التي تتكلَّم عن آخر الزمان أو نحو ذلك، وأنّه سيأتي زمانٌ على الناس لا يبقى من الدين إلاّ اسمه، ومن القرآن إلاّ رسمه.

الرواية العاشرة: خبر عليّ بن سويد السابي (النسائي)، قال: كتب إليَّ أبو الحسن، وهو في السجن: «وأمّا ما ذكرْتَ، يا عليّ، ممَّنْ تأخذ معالم دينك، لا تأخذَنَّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إنْ تعدَّيْتَهم أخذْتَ دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم. إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرَّفوه وبدَّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة...»[٣٠].

والرواية واضحةٌ في القطيعة المعرفيّة، ووصف الخيانة والاتّهام بالتحريف مؤشِّران على سلب الوثاقة عن هؤلاء. والسياق التعليلي يفيد العموم.

لكنْ يُناقَش:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند؛ فقد ورد فيها عليّ بن حبيب المدائني المُهْمَل جدّاً[٣١]. والذي يبدو أنّه لا رواية له غير هذه الرواية الواردة عند الكشّي فقط، ولا أثر

له في الكتب الأربعة. كما لم أجد اسمه في أيِّ مصدرٍ حديثيّ، ولا رجاليّ، سنّي. ولعلَّه حصل تصحيفٌ.

ثانياً: ليس المقصود في الرواية الأخذ بمعنى النقل، بل الظاهر أنّه بمعنى المرجعيّة، بحيث يكون هؤلاء هم المرجع لك في أمور الدين ومعالمه في مقابل الأخذ عن أهل البيت النبويّ. ويشهد لذلك أنّه ليس كلّ غير شيعي شارك في تحريف الكتاب وتبديله وخيانة الله ورسوله، بل هو إشارةٌ إلى زعماء القوم، الذين مارسوا ذلك.

ولعلّ هذا ما قصده السيد محسن الحكيم وغيره من قوله بأنّ مركز الأمر في الرواية هو الخيانة، لا مطلق الخلاف، وأنّ نظر الرواية إلى مثل القضاة وأمثالهم، ممَّنْ كانوا يعملون بالقياس وغيره من السبل غير المشروعة في مذهب أهل البيت النبوي[٣٢].

لكنّ هذه المناقشة برُمَّتها مبنيّةٌ على تفسير التحريف في الرواية بتحريف القرآن حقيقةً، لا التحريف المعنوي للقرآن، وإلاّ لشمل مفهومها تحريف الحديث، وهذا يعني أنّهم إذا حرَّفوا نصّ الكتاب فكيف يوثق بهم في سلامة نصّ السنّة. ويكفينا الترديد للشكّ في الدلالة.

ثالثاً: لو تمّ الاستناد لمثل هذه الرواية لشملت مطلق غير الشيعي، أينما وردت روايته، كما تقدّم مراراً.

الرواية الحادية عشرة: خبر دعائم الإسلام، عن أبي جعفر (بن) محمد بن عليّ، أنّه ذكر له عن عبيدة السلماني، أنّه روى عن عليٍّ بيع أمّهات الأولاد، قال أبو جعفر: «كذبوا على عبيدة، أو كذب عبيدة على عليٍّ، إنّما أراد القوم أن ينسبوا إليه الحكم بالقياس، ولا يثبت لهم هذا أبداً. نحن أفراخ عليٍّ. فما حدَّثناكم به عن عليٍّ فهو قوله، وما أنكرناه فهو افتراءٌ؛ فنحن نعلم أنّ القياس ليس من دين عليٍّ، وإنما يقيس مَنْ لا يعلم الكتاب، ولا السنّة، فلا تضلَّنَّكم روايتهم (رواتهم)، فإنّهم لا يدعون أن يضلّوا...»[٣٣].

فإنّ هذه الرواية تؤكِّد عدم الانخداع برواتهم ورواياتهم، ممّا يدلّ على ضرورة ترك مرويّاتهم، وعدم الاعتداد بها.

ولكن يُجاب أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد؛ حيث لم يُذْكَر لها سندٌ أساساً. وكتاب دعائم الإسلام لم تثبت صحّته، أو وثاقة رواته غير المعروفين،

على ما حقَّقْناه في علم الرجال أيضاً.

ثانياً: إنّ الرواية واردةٌ في مسألة القياس. ولعلّ المراد بروايتهم هنا هو تلك الرواية التي رَوَوْها عن عليٍّ؛ لجعله من العاملين بالقياس، فأرادَتْ الرواية تحذير الشيعة من أن ينغرّوا بما يقولونه لهم من مرويّاتٍ عن عليٍّ في أمر القياس، فلا يكون لها إطلاق.

وبتعبيرٍ آخر: لعلّ الرواية ناظرةٌ إلى ضرورة الانتباه والحذر من المرويّات التي لا تكون بطريق أهل البيت، بحيث يمكن أن يدخلها الخَلَل، وعليه فيكون المرجع في تصحيح تلك الروايات هو مرويّات أهل البيت، فما وافقها ووافق مزاجها العامّ يمكن الأخذ به، وإلاّ تمّ تركه؛ لمكان مخالفته لروايات أهل البيت. فأكثر من هذا المقدار لعلّه لا يستفاد من مثل هذه الرواية. وربما يشهد له أنّه لم يقُلْ: لا تأخذوا بروايتهم، أو لا ترجعوا إليها، بل قال: لا تضلَّنَّكم روايتهم. فيجب الحذر من ضلال روايتهم عبر عرضها على معايير. والله العالم.

الرواية الثانية عشرة: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبتُ إليه ـ يعني أبا الحسن الثالثعليه السلام ـ أسأله: عمَّنْ آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب إليهما: «فهمْتُ ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلِّ مسنّ (مسنٍّ) في حبِّنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إنْ شاء الله تعالى»[٣٤].

وهذا ما تؤيِّده رواية زيد الشحّام في تفسير آية: ﴿**فَلْيَنْظُرْ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾ (عبس: ٢٤)، حيث جاء فيها عن الإمام أبي جعفرعليه السلام: «إلى العلم الذي يأخذه عمَّنْ يأخذه»[٣٥].

فهذه الرواية تجعل مرجع الدين هو الشيعي، معتبرةً أنه يكفي الإنسان أمورَ دينه إنْ شاء الله. ومعه فلا حاجة إلى غير الشيعي حتّى نستفيد منه في قضايا الدين، سواء بالرأي أم الاجتهاد أم الرواية.

لكنْ يمكن الجواب: أوّلاً: إنّ الرواية ـ بصرف النظر عن احتمالها لباب الاجتهاد والتقليد والاتّباع والمعرفة، لا مثل مجرّد النقل والرواية ـ ضعيفة السند:

أـ تارةً بابن ماهويه المُهْمَل جدّاً[٣٦]. نعم، ذكره التفرشي في نقد الرجال، واعتبر أنّ هذه الرواية تفيد مدحه[٣٧]. ولعلّه لذلك عدَّه المجلسي في الوجيزة من الممدوحين[٣٨].

لكنَّها حتّى لو أفادت مدحه ـ مع أنّها لا تدلّ سوى على الأمر، إلاّ إذا قيل بأنّ

نفس خروج مكاتبةٍ لهما من السجن دليلُ وثاقتهما، كما قيل مثله في خروج التوقيعات في زمن الغيبة الصغرى. وهو ضعيفٌ على ما بحثناه في علم الرجال ـ لا تنفع؛ لأنّه هو راويها، ويبدو أنه لا رواية أخرى له إطلاقاً في كتب الحديث سوى هذه الرواية، التي نقلها الكشّي في رجاله. فالصحيح ضعف الرواية، كما نصّ عليه السيد الخميني والسيد الخوئي والشيخ المنتظري والسيد الحائري[٣٩].

ب ـ وأخرى بموسى بن جعفر بن وهب، الذي لا توثيق له، سوى أنه ورد في كامل الزيارة، أو كان له كتاب، أو ما شابه ذلك من المباني الضعيفة[٤٠].

ج ـ وثالثةً بجبريل الفاريابي، الذي لم تثبت وثاقته.

كما أنّ خبر زيد الشحّام ضعيفٌ بالإرسال، حيث رواه البرقي، عمَّنْ ذكره، عن زيد. مضافاً إلى أنّه مطلق غير محدَّد المعالم.

ثانياً: ما ذكره بعضهم، من أنّ هذا الحديث يُحْمَل على الاستحباب ونحوه؛ لأنّه مخالفٌ للإجماع القطعي[٤١]. ولعلّ مرادهم أنّه من المقطوع به أنّه لا يشترط في أخذ معالم الدين أن يكون المأخوذ عنه بهذه المثابة من المواصفات العالية؛ فأغلب الرواة ليس حالهم كذلك، مع أنّ الطائفة عملَتْ برواياتهم منذ مئات السنين.

وربما يمكن الردّ بأنّ هذه التعابير كنايةٌ عن تشيُّع الرجل تشيُّعاً حقيقيّاً[٤٢]. فلو صحّ هذا التفسير ارتفع هذا الإشكال.

وقد يُراد بالإجماع المقطوع به هو عمل الطائفة قطعاً بروايات أهل السنّة التي في كتبها، كالسكوني وحفص بن غياث وأمثالهما، فلو كان العمل منحصراً بخبر الشيعي فهذا يخالف ما أجمعَتْ عليه كلمتهم وعملهم، الأمر الذي يوجب مهجوريّة هذا الخبر عندهم لو فُسِّر بهذه الطريقة، وهو من موجبات وَهْنه النوعي؛ بوصف ذلك قرينةً، لا دليلاً.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية تسأل عن حالة شخصيّة، والجواب فيها شخصيّ بَحْت، وليس مرفقاً بتعليلٍ يشير إلى قانونٍ عام. ومن المحتمل جدّاً أن يكون الإمام بصدد التأكيد على هذين الشخصين السائلين أن لا يذهبا خلف أشخاص ليسوا بتلك المثابة من المواصفات العالية، ولو من باب أنّه يخاف عليهما الضلالة بعد الهداية. وحيث إنّ اللسان لسانٌ شخصي، ويحتمل معه مثل هذه الاحتمالات والمناشئ، فلا نستطيع

التمسُّك بالإطلاق في مثل هذه الأمور التي تحتمل بطبيعتها القضايا المتحرِّكة الميدانية والموردِيّة، وخاصّة عندما تكون العمومات والمطلقات على خلاف ما تفيده مثل هذه النصوص.

رابعاً: إنّ الظاهر من التعبير الوارد في الرواية كفاية أن يكون الشخص محبّاً لأهل البيت، ومتعلِّماً على أيديهم، بحيث كان يتردَّد عليهم، ويأخذ منهم. وهذا أعمّ من كونه شيعيّاً إماميّاً أو غيره، ومن كون رواياته وردت في مصادر السنّة أو غيرهم. فقد يكون زيديّاً، ووردت روايته في مصادر السنّة، فيكون مشمولاً لهذا الحديث. فالنسبة بين منطوق الحديث وما نحن فيه ليست متطابقةً. إلاّ إذا قيل بكون التعابير كنائيةً عن التشيُّع الإماميّ الخاصّ، فتأمَّلْ جيِّداً.

الرواية الثالثة عشرة: الخبر المشهور الذي ذكره الكليني في الكافي، وهو: «دَعُوا ما وافق القوم؛ فإنّ الرشد في خلافهم»[٤٣]. على أساس أنّ هذا التعليل الوارد في الرواية يمثِّل قاعدةً عامّة تجعل الرشد في مخالفة أهل السنّة. ومثل هذا المفهوم القواعديّ الكبير لا يمكن أن ينسجم مع جعل كتبهم وأحاديثهم وعلومهم مرجعاً أو مادّةً للاستفادة منها. بل الأصحّ مخالفتهم، وهجرانهم، وعدم التشبُّه بهم، وما شاكل ذلك.

وقد ذهب جماعةٌ من أكابر العلماء الشيعة إلى جعل هذا النصّ أصلاً لا يؤخذ به في باب التعارض فقط؛ لأجل قضية التقيّة؛ لأنّ الرواية ليس فيها مؤشِّرٌ على ذلك، بل المخالفة لأجل «أنّ المخالفين للحقّ لذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون غالباً إلاّ الباطل. فالرواية التي تخالف قولهم أقرب إلى الصحّة والصواب. وهذا نظير ما روي عن النبيّ‘ من الأمر بمشاورة النساء ومخالفتهنّ...»[٤٤]. كما أنّ «من جملة نعماء الله على هذه الطائفة أنّه خلَّى بين العامّة والشيطان، فأضلَّهم في كلِّ مسألةٍ نظريّة؛ ليكون الأخذ بخلافهم ضابطةً لنا»[٤٥]، على حدّ تعبير الحرّ العاملي في رسالته في الغناء. بل احتمل صاحب الكفاية أن تكون المخالفة في نفسها حسنةً، وبما هي، بقطع النظر عن أنّهم يوافقون الباطل وما شابه ذلك[٤٦].

ومثل هذا الخبر أيضاً ما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة، من قوله×: «...ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[٤٧]، والواردة في مورد الخبرين المتعارضين. وهذا النصّ وإنْ

لم يظهر منه التقعيد العامّ في غير باب التعارض، غير أنّ نقل الطبرسي في الاحتجاج له جاء على الشكل التالي: «يُنْظَر إلى ما هم إليه يميلون، فإنّ ما خالف العامّة ففيه الرشاد»(٤٨)، حيث سيق النصّ مساقَ التعليل بكبرىً كلِّية.

ويمكن التعليق على هذين الخبرين:

أوّلاً: إنّ الخبر الأوّل المشهور جدّاً لم نجدْه في أيّ كتابٍ حديثي، سوى في مقدِّمة كتاب الكافي، للكليني، حيث ذكره وهو يبيِّن للسائل الذي كتب له الكتاب ما العمل في حال التعارض، فذكر الخبر، دون ذكر أيِّ سَنَدٍ له، بل دون ذكر راويه. فيكون في غاية الضعف، حتّى لو أرسله إرسال الأمر الواضح؛ إذ لا قيمة لذلك. فغايته يقينه بصدوره، وهو حجّةٌ له وعليه، ولا سيَّما أنّ هذا الخبر لم يذكره أحدٌ من المحدِّثين حتّى بعد الكليني، مثل: الصدوق؛ والطوسي، فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو بهذه الحال؟! ونحن نحتمل أن يكون أصل هذا الخبر هو مقبولة عمر بن حنظلة، وأمثالها، فلا يكون هناك خبران أساساً، بل خبرٌ واحد.

وأما مقبولة عمر بن حنظلة فهي لم تثبت سنداً، كما ذكرنا سابقاً، رغم اشتهارها بين المتأخِّرين؛ لأنّها ليست من المشهورات الروائيّة، حيث لم يذكرها سوى الكليني في الكافي، لا غير، وإنّما أخذها بعد ذلك الطبرسي، ثم المتأخِّرون. نعم، هي معمول بها بين المتأخِّرين، لكنَّنا لا نرى عمل متأخِّري الأصحاب بهذه الطريقة جابراً لضعف السند.

ثانياً: إنّ هذه الرواية وأمثالها تحتمل احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يُقْصَد مخالفة أهل السنّة بحيث تكون هذه المخالفة طريقاً إلى إدراك الواقع، مع الأخذ بعين الاعتبار حالة التعارض. وفي هذه الحال لا تفيد هذه الرواية شيئاً هنا؛ لأنّ معناها أنه عندما يقع أمامك خبران متعارضان فانظر المخالف لأهل السنّة، وخُذْ به. وهذا المقدار صامتٌ؛ إذ يحتمل أن تكون هذه القاعدة قد أعطيت من قِبَل الإمام على أساس أنها قاعدةٌ عامّة؛ كما يحتمل أن يكون قد أعطاها على أساس غلبة احتمال الموافقة؛ لأجل التقيّة بمعانيها، فتكون مؤشِّراً يدلُّنا على المراد الجدِّي عند الإمام في أقواله المتعارضة، لا مؤشِّراً كلِّياً بما يفيد أنّهم غالباً على خلاف الحقّ...

ومن الواضح أنّ مقبولة عمر بن حنظلة يصعب تعميمها لغير حالة التعارض بهذا اللحاظ، ولا سيَّما على غير صيغة كتاب الاحتجاج؛ حيث لا تعليل بكبرىً كلّية، فإنّ المقبولة اعتبرت أنّ ما خالف العامّة ففيه الرشاد. ومن المترقَّب أن يكون المراد بالاسم الموصول (الحديث)، أي إنّ حديثي المخالف لهم هو الحقّ. وهذا ما يستوي فيه كونهم مخالفين دائماً للحقّ، وكون الإمام يصدر خلاف الحقّ تقيّةً منهم، أو لسبب ثالث لا نعرفه، ولو في بعض الموارد. وهذا ما فهمه الفقهاء. ولهذا فخلاف السنّة ليس دليلاً لوحده في الفقه عندهم، بوصفه كاشفاً ولو ظنيّاً أو غالبيّاً عن الواقع، بصرف النظر عن باب التعارض.

الاحتمال الثاني: أن تكون المخالفة طريقاً إلى إدراك الواقع بصرف النظر عن التعارض. وهنا كي يكون هذا الطريق منطقيّاً لا بُدَّ من افتراضٍ مسبق، وهو دوام أو غَلَبة مخالفتهم للواقع. وقد بيَّنّا سابقاً أنّ هذا الكلام صعبٌ جدّاً مع الأخذ بعين الاعتبار اختلافاتهم واختلافاتنا فيما بينهم وبيننا. فلو صحَّتْ هذه القاعدة للزم منها تخصيص الأكثر المستَهْجَن عُرْفاً.

ودعوى أنّ المراد غلبة مخالفتهم للواقع في ما لم يصدر عن أهل البيت موافقٌ له لا تنفع هنا، فهي ـ مضافاً إلى عدم وجود قرينة عليها في النصّ ـ تارةً يُفهم منها ما لم يصدر واقعاً من النبي وأهل بيته، ففي هذه الحال لا شَكَّ في مخالفة ما ذهب إليه أهل السنّة للواقع، لكنَّه ليس هو المنظور لنا؛ إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر واقعاً عنهم بعد فرض ورود روايات نبويّة من طرق أهل السنّة عن المعصوم في ذلك، وعدم وجود نافٍ لها في روايات الشيعة؟! وأخرى يفهم منها غير الواصل لكم من رواياتنا، وهذا مفهوم هُلامي؛ إذ يختلف غير الواصل بين شخصٍ وآخر، فإذا جعل المعيار هو مخالفة أهل السنّة مع كون غير الواصل مختلفاً، فلا معنى لهذا المعيار إلاّ كون أغلب ما عندهم مخالفاً للواقع، ومن ثمّ فهذا عَوْدٌ إلى مناقضة هذا المفهوم للوح الواقع، كما قلنا مطلع هذه الملاحظة.

يُضاف إلى ذلك أنّه لو صحّ هذا النصّ بهذا التفسير العامّ لعنى ذلك أنّ كلّ ما عند أهل السنّة فإنّ خلافه ـ بمقتضى هذا النصّ الحديثي ـ هو الواقع الحقيقي، ومن ثمّ لزم إخراج كلّ ما ثبت عند الإماميّة عبر مستندٍ كتابي أو حديثي، ممّا هو مشترك

مع السنّة. وهذا الإخراج يقع من خلال الأدلّة التفصيلية لكلِّ موردٍ مورد، وبالتالي يشكِّل مخصِّصاً لقاعدة الرُّشْد في خلافهم. ونظراً لكثرة التخصيصات سوف يؤدّي ذلك إلى التخصيص المستَهْجَن عُرْفاً، وهو من مُوهِنات هذا الخبر؛ لأنّه يسوف يعارضه عددٌ هائل من المخصِّصات، تتعدَّى التخصيص العُرْفي، فتأمَّلْ جيِّداً.

الاحتمال الثالث: أن يُراد المصلحة السلوكيّة، أي إنّ نفس المخالفة، بصرف النظر عن الواقع، ممدوحةٌ، كما احتمله صاحب الكفاية. وهذا الاحتمال:

أ ـ غير ظاهر من سياق مثل: مقبولة عمر بن حنظلة، التي هي بصدد ترجيح رواية أو حكم على آخر، وذكر سبل الوصول لمعرفة الصادر الواقعي، وليست بصدد تعيين وظيفةٍ عمليّة مَحْضة.

ب ـ لا علاقة له ببحثنا؛ لأنّنا نبحث في السُبُل إلى الواقع الشرعي، لا في المخالفات التي تميِّز الشيعة عن السنّة، فقد لا يعملون بخبرٍ وارد عندهم وقد يعملون.

ج ـ إذا حُمِلَتْ المخالفة هنا على قضاياهم الشرعيّة ورواياتهم وما يُفْتُون به لزم المحذور عينه الموجود في الاحتمال الثاني، فكيف يؤخذ بإطلاق هذه الرواية مع كون أغلب ما عندهم ممّا هو موجودٌ عند غيرهم؟! فيلزم تخصيص الأكثر المستَهْجَن عُرْفاً؛ إذ سيصبح المعنى: خالفهم في كلِّ ما عندهم، إلا في كذا وكذا وكذا، ممّا هو كثيرٌ جدّاً.

وأمّا إذا حُمِلَتْ على عاداتهم وأعرافهم كمجتمعاتٍ سنّية فهذا ما لا ربط له ببحثنا هنا إطلاقاً؛ إذ هو سيشبه ما جاء في بعض الروايات من ترك التشبُّه بالكفّار، أو ترك التشبّه بالعجم، في عاداتهم وملابسهم، عندما نحملها على ذلك. وهذا المفهوم فرع عدم ثبوت هذا الشيء الذي يفعله الكفّار عندنا، فلو ثبت عندنا خرج من تحت عموم النهي عن التشبُّه بشكلٍ واضح. والمفروض أنّ بحثنا هنا في ما هو الداخل عندنا في الشرع أو لا؟ وفي أنّ روايات غير الشيعي هل يمكن اعتبارها من ضمن السبل التي نصل من خلالها إلى ما هو الداخل عندنا أو لا؟ فإذا بحثنا فلم نتوصَّلْ إلى دخول شيء في الدين الإسلاميّ، ثم رأينا أنّه عُرْف وعادة قائمة وجارية يَدْعُون إليها في المذاهب الأخرى، فهنا نطبِّق هذا الحديث بهذا المفهوم، وإلاّ فلا معنى لتطبيقه، فتأمَّلْ جيِّداً؛ فإنّ رتبة بحثنا أسبق من رتبة تطبيق هذا المفهوم.

ثالثاً: إنّ الظاهر من الرواية مخالفتهم في اعتقاداتهم وآرائهم، لا مخالفتهم بمعنى ترك ما يَرْوُونه أو ما يطرحونه من علومٍ، وإلاّ لزم ترك جميع علومهم، والتي منها: كتب التاريخ والتفسير وأسباب النزول، والعلوم الطبيعيّة وغيرها، فهذه الأمور منصرفةٌ عنها الرواية إلى قضاياهم الدينية التي يذهبون إليها اعتقاداً.

وقد يُقال بأنّ الصحيح أنّ الرواية أعمّ من الاعتقاد، وخاصّةً لو لاحظنا مقبولة عمر بن حنظلة، فتخصيص هذه النصوص بالاعتقادات غيرُ واضحٍ.

رابعاً: نحن لا نعرف كيف يمكن التمييز في التعامل مع أهل السنّة، إذا أخذنا بهذه الرواية، بين رواياتهم في مصادرنا وغيرها، وبين علم الفقه والعقيدة وغيرها من العلوم، وهكذا...، ومن ثمّ يكون العمل المجمع عليه عند الإمامية في الأخذ بروايات أهل السنّة الواردة في كتب الإماميّة ناقضاً لهذا المفهوم من هذه الرواية. فهذا كلُّه دليلٌ على أنّه لا يُراد بهذا الخبر إلاّ الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة المتقدِّمة، والذي عليه اعتقاد الكثير وعملهم من أصوليِّي الشيعة وفقهائهم، حيث نجدهم يتلفَّظون باحتمال التقيّة في هذه الموارد بوصفها المفسِّر لهذا الترجيح في باب التعارض. وربما يعثر الإنسان على تفسيرٍ آخر.

فهذه الرواية وأمثالها يصعب الاستناد إليها بوصفها قاعدةً عامّة في غير باب التعارض.

الرواية الرابعة عشرة: خبر بشير الدهان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا خير في مَنْ لا يتفقَّه من أصحابنا. يا بشير، إنّ الرجل منهم إذا لم يستغْنِ بفقهه احتاج إليهم؛ فإذا احتاج إليهم أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم»[49].

والرواية دالّةٌ على التحذُّر من الرجوع إليهم في قضايا الدين؛ احتياطاً على الدين، فتدلّ على ضرورة الاستقلال العلمي للشيعة عن أهل السنّة في الفكر والرواية.

ويناقش الاعتماد على هذا الحديث:

أوّلاً: الظاهر أنّ الإمام هنا يُطالِب بالاحتياط مخافة الضلالة، وهذا معناه أنّه إذا أحرزنا عدم الضلالة، ولو مع الرجوع إلى علومهم ورواياتهم، لم يكن هناك بأسٌ، إلاّ إذا كان ذلك إعلاناً من الإمام بعلمه الغيبي أنّ كلَّ مَنْ يرجع إليهم أو أغلب مَنْ يرجع إليهم يقع في الضلالة.

ولعلَّ ما قلناه في هذا الإشكال هو مراد الحُرّ العاملي من اعتباره هذه المفسدة أقرب إلى الأولاد الصغار؛ لضعف تمييزهم[٥٠].

ثانياً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند، كما اعترف بذلك العلاّمة المجلسي في مرآة العقول[٥١]. والظاهر أنّ الضعف جاء من أبي إسحاق المُهْمَل جدّاً عند المسلمين جميعاً[٥٢]. ولعلّه ليس له سوى هذه الرواية. وليس المراد به أبا إسحاق الكندي، المعروف بابن الخنازيري، الذي نقل الخطيب البغدادي توثيقه عن الدارقطني[٥٣]؛ لأنّ ابن الخنازيري توفي عام ٣١٢هـ، فيما يقع الراوي هنا في الطبقة الرابعة قبل الكليني المتوفّى ٣٢٩هـ؛ وبينه وبين الإمام الصادق(١٤٨هـ) واسطةٌ واحدة، هي بشير الدهّان. فالرواية ضعيفة، فضلاً عن عدم وثاقة بشير، كما حقّقناه في محلّه.

الرواية الخامسة عشرة: خبر يونس بن ظبيان، عن الصادق عليه السلام ـ في حديثٍ ـ، قال: «لا تغرَّنك صلاتهم وصومهم (وكلامهم) ورواياتهم وعلومهم، فإنّهم حُمُر مستنفرة، ثم قال: يا يونس، إنْ أردْتَ العلم الصحيح فعندنا أهل البيت...»، فقلتُ: يا ابن رسول الله، كل مَنْ كان من أهل البيت ورث ما ورثْتَ (كما ورثتم) مَنْ كان من ولد عليٍّ وفاطمة؟ فقال: «ما ورثه إلاّ الأئمّة الاثنا عشر»[٥٤].

فالرواية كالصريحة في عدم وجود شيءٍ عند الآخرين حتّى يرجع إليهم، وقد شملت الروايات والعلوم، وهذه قمّة القطيعة.

ويناقش:

أوّلاً: إننا لا نعرف عمَّنْ تتحدّث الرواية، بل لعلّ نظرها إلى بعض مدَّعي الإمامة من الفِرَق الشيعيّة الصغيرة التي تلاشَتْ اليوم؛ وذلك بقرينة الدليل المشير إلى عدم علم أولاد عليّ غير أهل البيت الاثني عشر، ومن ثم يصعب التمسُّك بإطلاقٍ لها في المقام.

ثانياً: قد يُقال بأنّ الرواية ليست بصدد بيان عدم الرجوع إليهم، بل هي بصدد عدم الاغترار بما عندهم، بما يوحي وكأنّهم أصحاب العلم، في مقابل التأكيد على أنّ العلم الحقيقي تجده عندنا. فهي لا تريد نفي قيمة علومهم ورواياتهم بالمطلق، بل تريد القول بأنّ هذه العلوم غير كافيةٍ، وليست شيئاً أمام علوم أهل البيت. فهي أشبه بالحصر الإضافي، وأين هذا ممّا نحن فيه؟!

ثالثاً: إنّ الرواية ضعيفة السند جدّاً؛ بعمر بن عليّ العبدي، فهو رجلٌ مُهْمَل

للغاية[٥٥]. ولعلّه ليس له سوى روايتين أو ثلاث في المصادر الحديثية. ولم يُشِرْ إليه رجاليٌّ شيعي أو سنّي. فمثل هذا الإهمال يُضعِّف الرواية جدّاً، ولا سيَّما مع ورودها فقط في كتاب كفاية الأثر، للخزّاز القمّي(٤٠٠هـ).

يُضاف إلى ذلك ورود يونس بن ظبيان في السند، وهو المتَّهم بالغلوّ، الذي ضعّفه الغضائري. ووصفه النجاشي بالضعيف جدّاً، وأنّه لا يُلتفت إلى ما رواه، وأنّ كلّ كتبه تخليط. وأورد فيه الكشّي بعض الروايات الذامّة أيضاً[٥٦].

الرواية السادسة عشرة: خبر هارون بن خارجة، قال: قلتُ لأبي عبد الله×: إنّا نأتي هؤلاء المخالفين، لنستمع (فنسمع) منهم الحديث، يكون حجّةً لنا عليهم؟ قال: «لا تأْتِهم، ولا تستمع (تسمع) منهم، لعنهم الله، ولعن مللهم المشركة»[٥٧].

ويناقش:

أوّلاً: إنّ الخبر ضعيفٌ، بجهالة طريق ابن إدريس الحلّي(٥٩٨هـ) إلى أبان بن تغلب؛ مع وجود بعض المشاكل الأخرى المعروفة.

ثانياً: إنّ السائل يسأل عن الذهاب إليهم للاستماع منهم؛ كي يحتجّ عليهم بحديثهم، ومع ذلك ينهاه الإمام، فلا بُدَّ من حمل النهي على خصوصيّةٍ في ذلك الشخص، من حيث كونه يُخشى عليه من الانحراف مثلاً، أو لخصوصيّةٍ في تلك الفترة أو نحو ذلك، وإلاّ فلا يُعْقَل أن ينهاه عن ذلك، مع أنّ القصد هو الردّ عليهم. فهذا المضمون في غاية النكارة، ومهجورٌ تماماً، لو أريد الأخذ بإطلاقه، فيحمل على أنّه خطابٌ خاصٌ لذلك الشخص. ولعلّه لهذا استخدم الإمام صيغة المفرد في الجواب.

الرواية السابعة عشرة: صحيحة محمد بن إسماعيل بن يزيع، قال: سألتُ الرضا× عن صلاة طواف التطوُّع بعد العصر؟ فقال: «لا»، فذكرت له قول بعض آبائه^: «إنّ الناس لم يأخذوا عن الحسن والحسين' إلاّ الصلاة بعد العصر بمكّة»، فقال: «نعم، ولكنْ إذا رأيْتَ الناس يُقبلون على شيءٍ فاجتَنِبْه»، فقلتُ: إنّ هؤلاء يفعلون؟ فقال: «لستُم مثلهم»[٥٨].

فهذه الرواية تفيد ضرورة اجتناب ما يقول به جمهور الناس. وقد فهم منها المحدِّث البحراني قاعدةً عامّة خارج بحث التعارض أيضاً، وأنّها تفيد وتؤكّد مبدأ أنّهم ليسوا على الحنيفيّة في شيءٍ، وهو المستفاد من سائر الأخبار هنا[٥٩].

إلا أنّ هذه الرواية لا يعقل فهمها بهذه الطريقة، بل لا بُدَّ من القول بشيءٍ من الإجمال فيها، أو تقديم تفسير آخر؛ والسبب في ذلك أنّ الإمام يقرّ بكون صلاة التطوُّع بعد العصر شرعيّة، وأنّ المسلمين اتَّبعوا في ذلك ما قاله لهم الحسن والحسين، ومع ذلك يقول لابن بزيع بأنّ عليه أن يتجنَّب ما عليه الناس! فكيف يُعْقَل الجمع بين هذين المفهومين؟! وهل يمكن أن يستفاد من ذلك أنّ كلّ ما ثبت عن أهل البيت يجب التوقُّف عن العمل به إذا كان الناس قد أخذوه من النبيّ وأهل البيت عليهم السلام أيضاً؟!

لهذا صار بعض العلماء بصدد تقديم تفسيرٍ آخر لهذه الرواية يمكن أن يُعْقَل، أو رفع اليد عنها؛ فذهب السيد الخميني إلى أنّه لا بُدَّ من رفع اليد عنها لو فسِّرت بشكلٍ مطلق[٦٠]؛ فيما قد يُستوحى من بعضٍ آخر أنّ الإمام نهاه عن ذلك خوفاً من أن يفهم الآخرون فعلهم أنّه ناتجٌ عن تشيُّعهم؛ وناقش آخرون في هذا بأنّه غير واضحٍ، بعد فرض أنّهم يعملون مثلهم.

والرواية عندي مجملةٌ، تحتمل تفاسير متعدِّدة لا نخوض فيها الساعة، فيصعب الاستدلال بها على شيءٍ هنا.

ثالثاً: إنّ الرواية ليست في مقام الحديث عن مرجعيّة علومهم ورواياتهم، بل هي في مقام الحديث عن سلوكهم وما يفعلونه، ولو على أساس ما وصلهم عن النبيّ وأهل البيت، فلا تساوي مطلقاً في النسبة بين المفهومين، فقد يَرْوُون روايةً لكنّهم لا يعملون بها.

الرواية الثامنة عشرة: خبر التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، حيث جاء فيه: «.. فمَنْ قلَّد من عوامنا [من] مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمَّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم. فأما مَنْ كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلِّدوه. وذلك لا يكون إلاّ [في] بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم؛ فإنّ مَنْ ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامة لهم. وإنّما كثر التخليط في ما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمَّلون عنا، فهم يحرِّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير [مواضعها و]وجوهها؛ لقلّة معرفتهم، وآخرين يتعمَّدون الكذب علينا؛ ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم»[٦١].

ولكنّ هذا الخبرـ بغضّ النظر عن ضعف سند هذا التفسير، بل قال بعضهم، كالسيد الخوئي، بأنّه موضوعٌ، ورفض بعضٌ آخر، كالسيد السيستاني، ما ادُّعي من ظهور علامات الصدق عليه(٦٢) ـ **لا علاقة له بما نحن فيه**؛ فإنّه يشير إلى فسقة فقهاء العامّة، وهذا غير أنّ جميع فقهاء العامّة فسقة. فغايته أنّ ظاهرة الفسق في فقهاء العامّة منتشرةٌ، لا أنّ كلّ فقهاء العامّة هم فسقة، فلا يؤخذ بكلامهم، فلاحِظْ جيّداً. فالرواية لا تنفع في تأسيس مبدأ عدم الرجوع، ولهذا لا يحتجّ بها لترك روايات أهل البيت عند الشيعة؛ بسبب أنها تشير إلى كثرة الكذّابين عليهم والمخلّطين في الشيعة أنفسهم.

ولعلّه لهذا فهم الشيخ الأنصاري من هذا الحديث أنّ المعيار هو التحرُّز عن الكذب، وليس العدالة، وإنْ كان يظهر منه العدالة(٦٣).

إلاّ إذا قيل بأنّ الإمام ينفي وجود الفقهاء الصالحين إلا في بعض الشيعة، لا غير، فتدلّ، لكنّها ضعيفة السند.

المقاربة الإجماليّة التحليليّة لروايات القطيعة المعرفيّة

هذا هو مهمُّ الروايات ذات الصلة بشكلٍ من الأشكال بموضوع بحثنا.

وبالرجوع إلى مصادر الحديث نجد:

١ـ أنّ هناك الكثير جدّاً في مصادر عامّة المسلمين من الروايات الدالّة على مرجعيّة أهل البيت النبوي، وعدم جواز تركهم إلى غيرهم، وأنّ كل ما لم يخرج من عندهم فهو باطلٌ. وهذه لا علاقة لها ببحثنا؛ لما قلناه من أنّ الرجوع إلى مصادر الحديث الشيعية أو السنّية إنّما هو على سبيل الطريق للرجوع إلى كلمات النبيّ وأهل بيته.

٢ـ ثمّة الكثير من الروايات الناهية عن الأخذ ببعض أساليب الاجتهاد ممّا هو متداول عند جمهور أهل السنّة، كالقياس، وعدم التأثُّر بهم في ما وقع عندهم من أخطاء في مناهج العمل الاجتهادي. وهذا أيضاً خارجٌ عن بحثنا؛ لأنّنا لا نتكلّم في مناهج الاجتهاد، ولا في الرجوع إلى فتاوى المخالفين في المذهب، بل في الروايات ومجال النقل والتحديث فحَسْب. كما أنّ هذا لا يختصّ بالسنّة، ولا بالمسلمين، بل يشمل بعض الشيعة أيضاً في أخطائهم في مناهج الاجتهاد. وهنا المفروض النظر في نصوصهم

وعلومهم وتحقيقها ونقدها وتمحيصها؛ لاستخراج المفيد منها طبق القواعد المقرَّرة سَلَفاً، والمبَرْهَن عليها عَقْلاً ونَقْلاً.

ومن هذا النوع الروايات الدالّة على عدم الرجوع إليهم في القضاء، والنهي عن الترافع إليهم، فهذا راجعٌ تارةً إلى عدم جعلهم نافذين في مجتمع الشيعة؛ وأخرى إلى تخطئتهم في استنتاجاتهم الفقهيّة. ولا علاقة له بما نحن فيه.

٣ـ أنّ هناك العديد من الروايات أيضاً تدلّ على ابتلاء النبيّ وأهل بيته بالكذّابين عليهم. وهذا أيضاً لا علاقة له ببحثنا أبداً؛ لأنّه متساوي النسبة إلى جميع المذاهب الإسلاميّة. فدعوى أنّ هذه النصوص تريد أن تُلزمنا بترك أحاديث سائر المذاهب غير واضحة؛ فقد يكون الكذاب مغالياً وشيعيّاً؛ وقد يكون غير ذلك. ومن ثمّ فيجب وضع قواعد لتمييز الأحاديث الصحيحة من الكاذبة، بلا فرق في طريق هذا الحديث أو ذاك، ولا في مصدره أو مرجعه.

٤ـ ثمّة العديد من الروايات تحتمل الدلالة على ما أسمَيْناه القطيعة المعرفيّة، وهي ما ذكرناه بحسب ما تتبَّعنا ممّا رأيناه يستحقّ أن يُدرج في ما يكون له ترقُّب احتمال الدلالة احتمالاً معتدّاً به. وحاصل ما استخلصناه:

أـ لقد رأينا أنّ هناك ثماني عشرة رواية قد يكون لها نوع ترقُّب دلالي في موضوع بحثنا. وجميعُها ضعيفٌ من حيث الإسناد، إلاّ واحدةً، وهي صحيحة ابن بزيع (رقم ١٧). وهذا بصرف النظر عن الدلالة في هذه النصوص.

ب ـ إنّ اللافت في هذه المجموعة من الروايات هو أنّ أسماء الرموز الكبيرة المتَّفق أو شبه المتَّفق على توثيقها ومكانتها من الثقات الأثبات في عالم الرواية عند الشيعة غائبة عنها، مثل: محمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وزرارة بن أعين، وبريد العجلي، ومعاوية بن عمّار، وأبي حمزة الثمالي، والفضيل بن يسار، وجميل بن درّاج، وعبد الله بن مُسْكان، وسائر كبار وجوه الشيعة الأخرى الغائبة عن هذه الروايات، إلاّ ما شذَّ وندر، بينما نجد أسماء مجاهيل كثيرة ومهملين ومضعَّفين متَّهمين بالغلوّ، كما رأينا، بل بعضهم لم نعثر له إلاّ على روايةٍ أو روايتين، ولم يُترجم في كتب الرجال والتراجم والفهارس، كما بيَّنا ذلك عند الحديث عن كلّ رواية على حِدَة.

ج ـ إنّ ضعف أغلب هذه الروايات السندي من النوع القويّ جدّاً، حيث ورد في غير واحدٍ منها رواة لا أثر لهم في مصادر الحديث والرجال، لا السنّية ولا الشيعية، وبعض الأسانيد ـ كما قلنا ـ تالفةٌ بوجود مضعَّفين في هذه الطرق، كيونس بن ظبيان وغيره.

د ـ لو رجعنا إلى مصادر هذه الروايات لوجدنا أنّه لم يَرِدْ منها في الكافي إلاّ خبران، لو وحَّدنا مقبولة ابن حنظلة مع مرسل الكافي في المقدِّمة؛ ولم يَرِدْ في التهذيب إلاّ خبران؛ وورد خبرٌ واحد في محاسن البرقي؛ وآخر في رجال الكشي؛ أمّا سائر الروايات ـ أي اثنتا عشرة رواية أخرى، وهي تشكِّل ثلثي هذه الروايات ـ فوردت في مصادر من الدرجة الثانية والثالثة، مثل: رسالة الراوندي، التي ظهرت في القرن الحادي عشر الهجري؛ وعلل الشرائع وصفات الشيعة ومعاني الأخبار، للصدوق؛ وكفاية الأثر، للخزاز القمّي؛ ودعائم الإسلام، للقاضي النعمان؛ والتفسير المنسوب للعسكري، وكلّها بأسانيد واحدة منفردة غير متعدِّدة المصادر ولا الطرق غالباً.

هـ ـ بعد البحث والفحص وجدنا أنّ عدد الروايات التي لا دلالة فيها هو أغلب هذه الروايات ـ وفي الحدّ الأدنى يشكِّل ثلثي هذه الروايات ـ على ما تقدَّم توضيحه؛ إذ رأينا أنّها من حيث الدلالة لا تدلّ على المطلوب هنا. كما رأينا أنّ القليل الدالّ منها ـ وفقاً لبعض التفاسير فيه ـ يعارض بعضُه حقائقَ الواقع والتاريخ، بحيث لا يمكن الأخذ بإطلاقه، بل إنّ سيرة المشهور قائمةٌ على معارضة بعض إطلاقات هذه النصوص كما رأينا. وبناءً عليه كيف يمكن التوصُّل إلى نتيجة بهذه الخطورة ـ أي القطعية المعرفيّة ـ ببضع روايات من هذا النوع؟! سواء على مبنى حجِّية خبر الثقة أو الموثوق، فضلاً عمّا بنينا عليه من حجِّية خصوص الخبر الاطمئناني والعلمي فقط، وخاصّة في القضايا بالغة الخطورة.

يُضاف إليه أنّ زيادة هذه الروايات التي هذه حالها من حيث المصادر والأسانيد لا يحصِّل تواتراً، حتّى لو تجاهلنا ضعفها الدلالي؛ لأنّ داعي الكذب فيها موجود وعالٍ، وهو التحيُّز المذهبي المهيمن آنذاك على حياة المسلمين. وهذا ما يضعِّف منطقيّاً من قوّة الضخّ الاحتمالي في هذه النصوص، ويعجزها عن تخصيص عمومات ومطلقات الأدلّة الدالّة على حجِّية خبر الثقة أو العادل.

و ـ إنّ ما دلّ على الأخذ بما اشتهر بين أصحابك، لو صحّ سنداً، لا ينفع هنا، خلافاً لما أفاده الوحيد البهبهاني في ما تحتمله عبارته في حاشيته على مدارك الأحكام[٦٤]؛ فإنّ الشهرة بين أصحابك جاءت في مقابل الندرة والشذوذ، لا أنّ عنوان (أصحابك) جاء في مقابل غير أصحابك؛ إذ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الناحية، فيصحّ إطلاقها بملاحظة الغَلَبة، فلاحِظْ جيِّداً.

ز ـ إنّه **ربما يمكن أيضاً الاستئناس ـ في مقابل هذه الروايات ـ** ببعض النصوص الحديثية، ولو الضعيفة سنداً، أو غير المباشرة دلالةً، والتي تُعطي ثقافةً معاكسة، إلى جانب عمومات ومطلقات دليل حجِّية الخبر.

ونذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر:

الرواية الأولى: مرسل الطوسي في العدّة، عن الإمام جعفر الصادق، أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثةٌ لا تجدون حكمها في ما رَوَوْا عنّا، فانظروا إلى ما رَوَوْا عن عليٍّ عليه السلام فاعملوا به». وعقَّب الطوسي بالقول: «ولأجل ما قلناه عملَتْ الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن درّاج، والسكوني، وغيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام في ما لم ينكروه، ولم يكن عندهم خلافه»[٦٥].

وقد ذكر الشيخ حسين بن عبد الصمد في هذا الصدد فقال: «وأما الموثَّق، فلأنّ نقل المذهب قد يُعلم بالفسّاق فضلاً عن الموثَّقين، كما يُعلم من مذهب الشافعي كذا وإنْ لم ينقله عنه عَدْل؛ لقول الصادق عليه السلام: إذا نزلت بكم حادثةٌ لا تجدون حكمها...»[٦٦].

ويقول الشيخ الأنصاري معلِّقاً على هذا الحديث: «دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامّة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصّة»[٦٧].

الرواية الثانية: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الحكمة ضالّة المؤمن، فخُذْ الحكمة ولو من أهل النفاق»[٦٨]. وقد وردت هذه الرواية مرسلةً في نهج البلاغة، ووردت مسندةً بسندٍ ضعيف؛ بعمرو بن شمّر الكذّاب، عن الإمام الصادق، وفي ذيلها: «فحيثما وجد أحدكم ضالّته فليأخذها»، حَسْب نقل الكليني في الكافي[٦٩]، وجاءت مرسلةً في تحف العقول، وفي ذيلها: «فليطلبها ولو في أيدي أهل الشرّ»[٧٠].

وبمضمون هذا الحديث ما جاء في نهج البلاغة وخصائص الأئمّة، للشريف

الرضي، مرسَلاً عن عليٍّ عليه السلام: «خذ الحكمة أنّى أتتك؛ فإنّ الحكمة تكون في صدر المنافق، فتلجلج في صدره حتّى تخرج، فتسكن إلى صواحبها في صدر المؤمن»[٧١].

بل وردت هذه الرواية أيضاً، منسوبةً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، عن أبي هريرة، بسندٍ ضعيف في سنن ابن ماجة[٧٢]، وكذلك في سنن الترمذي[٧٣]؛ وعن أبي بردة موقوفةً، في مصنَّف ابن أبي شيبة[٧٤]؛ ومسندةً إلى زيد بن أسلم، في مسند الشهاب[٧٥]؛ ومرسلةً إلى عليّ بن أبي طالب، في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البرّ[٧٦]؛ وغيرها من المصادر.

فهذا الحديث يربّي على الاهتمام بمضمون الفكر، لا بصاحبه، وعدم الوقوف عند الرجال، بل العبور منهم إلى الأفكار والحكمة والمعرفة.

الرواية الثالثة: ما جاء في محاسن البرقي، مرفوعاً ضعيف السند، قال: قال المسيح عليه السلام: «خذوا الحقّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ»[٧٧].

الرواية الرابعة: خبر السكوني، الضعيف بالنوفلي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «غريبتان: كلمة حكمةٍ من سفيه فاقبلوها؛ وكلمة سَفَهٍ من حكيم فاغفروها»[٧٨].

الرواية الخامسة: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال المسيح عليه السلام: ...خذوا العلم ممَّنْ عنده، ولا تنظروا إلى عمله»[٧٩].

الرواية السادسة: خبر أبي بصير (وهو صحيح السند على بعض المباني الرجاليّة)، عن أبي جعفر عليه السلام أو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تكذِّبوا الحديث إذا أتاكم به مرجئٌ، ولا قدريّ، ولا حروريّ، ينسبه إلينا، فإنّكم لا تدرون لعلّه شيءٌ من الحقّ، فيكذَّب الله فوق عرشه»[٨٠].

الرواية السابعة: خبر هشام بن سالم في بصائر الدرجات، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: جُعلت فداك، عند العامة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله شيءٌ يصحّ؟ قال: فقال: «نعم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أنال وأنال وأنال، وعندنا معاقل العلم، وفصل ما بين الناس»[٨١].

فهذا يؤكِّد وجود الصحيح عندهم، غايته أهل البيت هم الفصل بحَسَب الثبوت.

وبمضمون هذا الخبر أخبارٌ أخرى تزيد عن ستّة، تلتقي في نفس المضمون،

وتتقارب في التعبير[٨٢].

الرواية الثامنة: قولهﷺ: «اطلبوا العلم ولو في الصين»[٨٣]، إذا أخذ عنصر كفر أهل الصين بالاعتبار، لا ما إذا اعتبرت الصين إشارة إلى محض البُعْد. والرواية ضعيفة السند جدّاً.

الرواية التاسعة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللهعليه السلام، أنّه سُئل عن اليوم الذي يُقضى من شهر رمضان، فقال: «لا تَقْضِه إلاّ أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متّى كان رأس الشهر...»[٨٤].

يقول الميرداماد، وهو بصدد تصحيح العمل بروايات غير الشيعي، كالسكوني: «وتدلّ على قبول خبر العَدْل الواحد، وإنْ كان عامّيّاً، صحيحةُ أبي بصير، عن الصادقعليه السلام، في مَنْ لم يصُمْ يوم ثلاثين من شعبان، ثمّ قامت الشهادة على رؤية الهلال ـ وذكر الرواية المتقدِّمة، ثم قال: ـ وجه الدلالة أنّ شهادة عدلين في باب الشهادة كإخبار عدل واحد في باب الرواية، على ما سيستبين لك إنْ شاء الله العزيز، فإذا كانت شهادة عدلين من جميع أهل الصلاة معتبرةً فكذلك تكون رواية عَدْل واحد معتبرةً منهم جميعاً»[٨٥].

الرواية العاشرة: خبر عبد الله الكوفي، خادم الشيخ الحسين بن روح، قال: سُئل الشيخ ـ يعني أبا القاسم رضي الله عنه ـ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها مِلاءٌ؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن عليّ صلوات الله عليهما، وقد سُئل عن كتب بني فضّال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها مِلاءٌ؟ فقال صلوات الله عليه: «خُذوا بما رَوَوْا، وذَروا ما رَأَوْا»[٨٦]. وبنو فضّال من الفطحيّة.

الرواية الحادية عشرة: صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: قلتُ لأبي الحسن الرضاعليه السلام: رجل طلَّق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيّين، قال: «كلّ مَنْ ولد على الفطرة وعُرف بالصلاح في نفسه جازَتْ شهادته»[٨٧].

فالرواية لم تأخذ في شهود الطلاق مسألة الاعتقاد، وإنما ربطت الأمر بالصلاح في النفس، رغم أنّ العدالة شَرْطٌ في الشاهد.

الرواية الثانية عشرة: صحيحة البزنطي، قال: سألتُ أبا الحسنعليه السلام عن...،

قلتُ: فإنْ أشهد رجلين ناصبيّين على الطلاق، أيكون طلاقاً؟ فقال: «مَن وُلد على الفطرة أُجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يُعْرَف منه خيرٌ»(٨٨).

الرواية الثالثة عشرة: خبر سلمة بن كهيل، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «واعلم أنّ المسلمين عدولٌ بعضهم على بعض، إلاّ مجلود في حدٍّ لم يتُبْ منه، أو معروف بشهادة الزُّور، أو ظنّين»(٨٩).

الرواية الرابعة عشرة: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً...»(٩٠). فإنّ الضيوف عنوانٌ مطلق، ولا سيَّما في تلك الأزمنة، حيث كان اختلاط المسلمين ببعضهم.

الرواية الخامسة عشرة: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: بمَ تُعْرَف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن واليد واللسان و... (وعدَّد جملةً من الواجبات والمحرَّمات)»(٩١).

وغيرها من الروايات التي عندما طرحت عدالة الشاهد أو غيره، وهو ممَّنْ يحتجّ بخبره، لم تأتِ على ذكر مذهبه أو اعتقاده، وفي سياق تعريفها للعدالة لم تتعرّض لمثل هذا المفهوم.

إلى غيرها من النصوص(٩٢)، التي تركِّز على المضمون، والوثاقة والسمة الخُلُقيّة، لا على الأشخاص من حيث الانتماء العقدي والمذهبي.

ونحن وإنْ كنّا نناقش سنداً أو دلالةً في أغلب هذه النصوص، لكنّنا أتينا بها هنا للاستئناس فقط.

وبهذا، ونتيجة هذه المعطيات الصدورية والدلالية والعناصر المضعِّفة، يظهر أنّ المانع الشرعي الروائيّ المباشر لم يثبت في المقام، وخاصّةً على مسلك حجِّية الخبر الاطمئناني.

- يتبع -

الهوامش

(١) انظر: الجزائري، التحفة السَّنية: ١٥.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٣١؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٢٤٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥؛ والحُرّ العاملي، الفصول المهمة ١: ٥٧٥، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح١.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٣: ٧١ ـ ٧٣؛ رقم ٨٧٤.

(٤) انظر: معم رجال الحديث ١٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، رقم ٧٩٠٥.

(٥) الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٧٥.

(٦) انظر: نور الدين العاملي، الشواهد المكِّية: ٣٨٧.

(٧) علل الشرائع ٢: ٥٣١؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح٢.

(٨) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٢٣.

(٩) انظر: الخميني، الرسائل ٢: ٨٢؛ والحكيم، المحكم ٦: ١٨٧.

(١٠) انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(١١) الصدوق، صفات الشيعة: ٣؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح٣.

(١٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٩٥ ـ ١٩٦، رقم ٨٥٣٥.

(١٣) انظر: الخميني، الرسائل ٢: ٨٣؛ والآملي، مجمع الأفكار ٤: ٤٧١؛ والروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٩.

(١٤) بدائع الأفكار: ٤٤٣.

(١٥) الصدوق، صفات الشيعة: ٣؛ والفصول المهمة ١: ٥٧٦ ـ ٥٧، أبواب أصول الفقه، باب٣٠، ح٤.

(١٦) عادل العلوي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ٤١٤.

(١٧) معاني الأخبار: ٣٩٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٩، كتاب القضاء، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح١٦.

(١٨) الكليني، الكافي ٨: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(١٩) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩، ٣٤.

(٢٠) انظر: حيدر حبّ الله، حجِّية الحديث: ٢٥٣ ـ ٢٦١.

(٢١) الأمر يحتاج لدراسة تتبُّعية موسَّعة في مصطلح (العامّة) في نصوص أهل البيت؛ إذ يبدو لي أنّ الكثير منها ناظرٌ إلى العامّة، دون الخاصّة، ولا علاقة له بخصوصيّة المذاهب، فقد يشمل بعض الشيعة.

(٢٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٣٧٠؛ وعبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل موسى جار الله: ٦١ (ط١، مؤسسة آل البيت، لبنان، ١٩٩٩م).

(٢٤) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٠.

(٢٥) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٢.

(٢٦) الخميني، الرسائل ٢: ٨٣.

(٢٧) الحر العاملي، الاثنا عشريّة: ١٢٤.

(٢٨) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٣.

(٢٩) البرقي، المحاسن ١: ١٥٦.

(٣٠) رجال الكشي ١: ٧ ـ ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، كتاب القضاء، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٤٢.

(٣١) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٣٢٨، رقم ٧٩٩٢؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٢٤.

(٣٢) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢؛ وراجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣١٠؛ ومرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٩٦؛ والخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٧٤؛ واللنكرودي، الدرّ النضيد ١: ٤٢٢.

(٣٣) دعائم الإسلام ٢: ٥٣٦.

(٣٤) رجال الكشي ١: ١٥ ـ ١٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٤٥.

(٣٥) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٤٤.

(٣٦) النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٧٤؛ والأمين، أعيان الشيعة ٢: ٣٣١، ٤٩٠.

(٣٧) التفرشي، نقد الرجال ١: ١١٠.

(٣٨) انظر: المجلسي، الوجيزة: ١٨؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٧٤.

(٣٩) الخميني: الاجتهاد والتقليد: ١٠٠ ـ ١٠١؛ وتهذيب الأصول ٣: ١٨٣؛ والخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٩٢، ١٠٢؛ وكاظم الحائري، بحث في التقليد، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٩: ١٦.

(٤٠) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٨.

(٤١) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢.

(٤٢) انظر: مرتضى الأردكاني، الاجتهاد والتقليد: ٧٠.

(٤٣) الكافي ١: ٨.

(٤٤) الإصفهاني، الفصول الغرويّة: ٤٤٤.

(٤٥) الحُرّ العاملي، رسالة في الغناء: ٦٠ (ضمن كتاب غناء وموسيقى).

(٤٦) الخراساني، كفاية الأصول: ٥٠٩.

(٤٧) الكافي ١: ٦٨.

(٤٨) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٠٧.

(٤٩) الكافي ١: ٣٣.

(٥٠) تفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٧.

(٥١) مرآة العقول ١: ١٠٧.

(٥٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢٢: ٢٢، رقم ١٣٩٣١؛ وقاموس الرجال ١١: ٢٠٧.

(٥٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦: ١٥٥.
(٥٤) الخزاز، كفاية الأثر: ٢٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٧١ ـ ٧٢، كتاب القضاء، باب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩.
(٥٥) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٦: ١٠٤.
(٥٦) رجال النجاشي: ٤٤٨؛ ورجال الكشي ٢: ٦٥٧ ـ ٦٥٨؛ والغضائري، الضعفاء: ١٠١.
(٥٧) مستطرفات السرائر: ٧٦؛ وبحار الأنوار ٢: ٢١٦.
(٥٨) تهذيب الأحكام ٥: ١٤٢؛ والاستبصار ٢: ٢٣٧.
(٥٩) انظر: الحدائق الناضرة ١: ١١٠، ١٦: ١٥٢.
(٦٠) الخميني، الرسائل ٢: ٨٣.
(٦١) تفسير الإمام العسكري: ٣٠٠.
(٦٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧؛ وعلي السيستاني، حجِّية خبر الواحد: ١٣٦.
(٦٣) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.
(٦٤) انظر: البهبهاني، الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ١٨١.
(٦٥) الطوسي، العُدَّة في أصول الفقه ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٦٦) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ١٧٩.
(٦٧) فرائد الأصول ١: ٣٠٢.
(٦٨) نهج البلاغة ٤: ١٨؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمّة: ٩٤.
(٦٩) الكافي ٨: ١٦٧.
(٧٠) تحف العقول: ٢٠١. ووردت الرواية ببعض الاختلافات في أمالي الطوسي: ٦٢٥.
(٧١) خصائص الأئمّة: ٩٤؛ ونهج البلاغة ٤: ١٨.
(٧٢) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٩٥.
(٧٣) سنن الترمذي ٤: ١٥٥.
(٧٤) ابن أبي شيبة، المصنَّف ٨: ٣١٧.
(٧٥) مسند الشهاب ١: ١١٩.
(٧٦) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله ١: ١٠١.
(٧٧) البرقي، المحاسن ١: ٢٣٠.
(٧٨) المصدر نفسه.
(٧٩) المصدر نفسه.
(٨٠) المصدر السابق ١: ٢٣١.
(٨١) بحار الأنوار ٢: ٢١٤.
(٨٢) المصدر السابق ٢: ٢١٤ ـ ٢١٥؛ والاختصاص: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٨٣) روضة الواعظين: ١٠.
(٨٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٧.

(٨٥) الرواشح السماوية: ٩٩.

(٨٦) الطوسي، الغَيْبة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٨٧) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢١.

(٨٨) المصدر السابق ٢٢: ٢٧، كتاب الطلاق، باب ١٠ من أبواب مقدِّماته وشرائطه، ح٤.

(٨٩) المصدر السابق ٢٧: ٢١١ ـ ٢١٢، كتاب القضاء، باب ١ من أبواب آداب القاضي، ح١.

(٩٠) المصدر السابق ٢٧: ٣٧٢، كتاب الشهادات، باب٢٩، ح٣.

(٩١) المصدر السابق ٢٧: ٣٩١، كتاب الشهادات، باب٤١، ح١.

(٩٢) يستدلّ بعض الباحثين المعاصرين؛ لتبرير حجِّية حديث أهل السنّة عند الإماميّة، بالروايات التي رُويت عن أهل البيت بضرورة عرض حديثهم على حديث النبيّ، ويرى أنّه من غير المعقول أن يقصدوا حديث النبيّ الذي يَرْوُونه هم، فهذا مستبعدٌ، فلا بُدَّ من فرض أنّ المراد هو حديث النبيّ المعروف بين الناس، والمنقول من طرق الصحابة في الوَسَط السنّي والإسلامي العامّ، فانظر: د. جعفر نكونام، التراث الحديثي عند السنّة والشيعة، محاولةٌ لاعتراف متبادل (كتاب مسألة التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة: ٢٢٨).

الرؤية السياسيّة المعاصرة في المشروع الفكريّ عند المطهَّري

د. السيد علي محمد جواد فضل الله(*)

مدخلٌ

لقد أتى المشروع السياسي عند المطهري في سياق مشروعه الحضاري المعرفي الذي تناول فيه مختلف الجوانب الفكرية والمعرفية الإسلامية، من الفلسفة والكلام والاجتماع والأخلاق والتربية إلى الفقه وأصوله وغير ذلك من المعارف والعلوم الإسلامية، والتي نظّر لها وأضفى عليها رؤيته المعاصرة والمواكبة لروح العصر وتطوراته وسيرورته.

ومن الملاحَظ في المقام أن الأطروحة السياسية عند المطهري لم تأتِ متكاملةً ـ نظير ما هي عليه عند الصدر مثلاً ـ، ولعل ذلك عائدٌ إلى المراقبة الفكرية المشدّدة التي كان يمارسها نظام الشاه على المفكّرين والعلماء المسلمين، وخاصة أمثال: المطهري، بما يمتلك من مؤهّلات وقدرات وأفكار تشكّل عامل جذب واستقطاب لشرائح فاعلة ومؤثّرة في الوسط الشعبي، وكذلك النُّخْبَوي من طلاب الجامعات، ومثقّفين ومتخصِّصين. ومن هنا، جاء الطرح السياسي للمطهري متأخِّراً إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام (١٩٧٩م)، حيث كانت له إسهاماته الفكرية والإيديولوجية على صعيد تظهير وإبراز طبيعة ومفهوم الجمهورية الإسلامية، وماهية نظام الحكم فيها، وشكل الحكومة، وامتيازها عن الأنظمة السياسية في العالم، إضافة إلى محاضرات تتّصل بدعائم وركائز الثورة الإسلامية تدور حول الحرّية والاستقلال، إلى العدالة الاجتماعية، إلى الاتجاهات المعنوية فيها، إضافةً إلى دراسة

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ. من لبنان.

حقيقة الثورة الإسلامية، وسرّ نجاحها، وكيفية المحافظة عليها. وقد جُمعَتْ هذه المحاضرات والمقابلات في العديد من الكتب التي حملت عناوين مختلفة منها: «مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران»، و«قضايا الجمهورية الإسلامية»، و«مسائل النظام والثورة».

ولكنّ يد الإجرام لم تمهِلْ المطهري لبلورة نظريته السياسية، وتقديمها بشكلها المترابط والمتكامل، حيث تمّ اغتياله سنة (١٩٧٩م)، بعد أشهرٍ قليلة من انتصار الثورة الإسلامية.

إلى هذا، فإن ما تقدَّم من غياب الأطروحة الفكرية السياسية المتكاملة عند المطهري لا يسقط من الحساب ما قدَّمه المطهري من أطروحات إيديولوجية واجتماعية ودينية تنظِّر لوجود المجتمع الإسلامي كواقعٍ حيّ ومعيش، والذي يرتكز على أحكام الإسلام وأصوله ومبادئه وتشريعاته. وهذا ـ في الحقيقة وواقع الحال ـ يصبّ في خدمة قيام النظام الإسلامي ممثَّلاً بدولة إسلامية حديثة ومعاصرة، مقابل الأطروحات الاجتماعية والسياسية الوضعية التي عمل المطهري كثيراً على نقدها، وتبيان تهافتها، وعدم صلاحيتها للحكم والتطبيق على مجتمعاتنا وأمتنا الإسلامية.

وأنا هنا سأقف عند ما طرحه المطهري من أفكار تتعلَّق بالحكم وماهيته، وشكل الدولة الإسلامية ونوعها، وتمايزها عمّا هو سائد في النظم السياسية المعاصرة، ودور الأمة في اتخاذ القرارات، ومدى مساهمتها وحضورها في الحياة السياسية العامة، وهل يتعارض تدخُّل رجال الدين مع دور الأمّة وفاعليتها السياسية؟ وهل يتوافق النظام الإسلامي مع الديموقراطية؟ وما هو مدى مرونته في مسايرة روح الحداثة والمعاصرة، وما ينتج عن ذلك من مواقف ومضاعفات؟.

والملاحظ في المقام أن الأطروحة السياسية التي عمل المطهري على تقديمها وتبريرها وشرح أصولها ومقتضياتها، وإبداء محاسنها، ودفع الشبهات والاعتراضات عنها، كانت تنطوي على فعلٍ كلامي إيديولوجي بامتياز. فالساحة الإيرانية بُعَيْد انتصار الثورة وبداية تبلور الجمهورية الإسلامية كانت تعيش مخاضاً فكرياً واجتماعياً، وربما عنفياً في بعض منعطفاته؛ لتحديد طبيعة وهوية النظام والحكومة التي ستلي الثورة. وفي هذا الخضمّ طُرحت رؤى وأفكارٌ ومذاهب واتجاهات متنوعة

ومختلفة حول طبيعة الحكم وأهدافه ومآلاته. وهنا أتى مشروع المطهري ورؤيته السياسية لتؤكّد على إسلامية الدولة والنظام، وعدم شرعية أيّ نظام لا يلتزم بالعقيدة والشريعة الإسلامية في مجتمعٍ مسلم. فالنظام الإسلامي يمتاز بانسجامه مع الواقع الحياتي والنسيج الاجتماعي والبُعْد الفكري والتاريخي للإنسان المسلم، وهذا على خلاف ما هو عليه في الأنظمة الوضعيّة المُسْقَطة على هذا الواقع، والغريبة عن مناخه الفكري، ونظرته للحياة وإرادتها[1].

وقد عمل المطهري على تقديم إجابات حول اعتراضاتٍ وإشكالات مختلفة حول النظام الإسلامي، منها ما يتعلَّق بمدى انسجامه مع مقتضيات العصر وتطوُّر الزمان، ومنها ما يتَّصل بديموقراطيته، وكيفيّة المواءمة بينها وبين حكم رجال الدين، ومنها الحرّية الفكرية والسلوكية المتاحة في ظلّ النظام الإسلامي، ومدى مشاركة الناس وفاعليتهم في الحياة السياسية العامة. ومن خلال ذلك كلِّه يتبدّى المنحى الكلامي في الفكر السياسي عند المطهري.

الثورة الإسلامية الإيرانية، فلسفتها وجذورها

قبل الدخول مع المطهري في رحاب رؤيته للدولة ونظام الحكم سنتوقف عند نظرته لحقيقة وماهية الثورة الإسلامية، وجذورها وأسبابها.

وعند دراسته لفلسفة الثورات وحقيقتها يرى المطهري أن هناك اتجاهين في ذلك:

الأول: وهو الذي يعتبر أن الثورات كلها ذات ماهية واحدة، فهي وليدة التناقض الطبقي المرتبط بوسائل الإنتاج وتطوّرها. وهذا هو الاتجاه في المدرسة الماركسية، والذي أسماه المطهري بـ «الاتجاه الآلي».

الثاني: وهو الذي يرى أن الثورات ذات ماهيّات متعدّدة، ولا يصحّ حصرها بالعامل الطبقي في الإطار الاقتصادي. ويعطي هذا الاتجاه دوراً أساسياً لطبيعة الإنسان المنطوية على قطبين متصارعين في النفس البشرية: قطب الإنسانية؛ وقطب الحيوانية. وبالتالي فحركة الإنسان من خلال هذا الصراع تتّجه نحو التكامل التدريجي. وهذا الاتجاه يطلق عليه المطهري اسم «الاتجاه الفطري أو الإنساني»[2]. يقول المطهري: «إن الثورات ليست بذات صفة اجتماعية محضة، بل ذات جذور تمتد إلى طبيعة الإنسان.

الصراع الداخلي في الإنسان يؤدّي إلى تكامل واستقلال بعض أفراد البشر، وهذا بدوره يؤدي إلى صراع بين الأفراد المؤمنين الملتزمين العقائديين، والأفراد المنحطّين الراسخين في أغلال الحيوانية. وهذا الصراع هو الذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالصراع بين الحق والباطل»[٣]. وانطلاقاً مما تقدَّم، فإن هدف الثورة قد يتخطى مسائل العيش ورفاهيته، ليتخذ المنحى العقائدي الروحي. يقول المطهري: «الهدف من الثورات ـ استناداً إلى النظرية الفطرية ـ قد يتجاوز إطار المسائل الرفاهيّة والمعيشيّة، ويتّخذ صفة عقائدية. وقد تأبى الطبقة المحرومة أن تضفي على مظاهراتها وإضراباتها صفة مادية اقتصادية ـ كما حدث في إيران خلال الثورة ـ، كما أن القيادة قد تطرح على الساحة شعارات لا تنحصر في النطاق الاقتصادي، بل تتجاوز هذا النطاق، لتتّخذ صبغة الآمال الإنسانية والمعتقدات السامية»[٤].

وأما جذور الثورة الإسلامية وأسبابها فيعدِّد المطهري جملةً منها، مثل: استبداد الاستعمار الجديد، وفصل الدين عن السياسة، والدعوة إلى عصر ما قبل الإسلام بثقافته وعاداته وأفكاره، والمذابح الوحشية، والنقض الواضح والصريح للتعاليم الإسلامية... هذا إضافة إلى عاملين يذكرهما المطهري: **الأوّل**: فشل الليبرالية الغربية؛ **والثاني**: تبدُّد الآمال من الاشتراكية الشرقية. ومن هنا كانت هذه الثورة وعبر قيادتها ـ بحسب المطهري ـ تعبيراً عن وعي الشعب الإيراني المسلم في العودة إلى أصالته وتراثه وهويته الإسلامية، وإحساسه بكرامته الذاتية[٥]. يقول المطهري: «المسلمون اجتازوا مرحلة الذوبان وفقدان الشخصية، وها هم اليوم يعودون إلى أصالتهم. ومع هذه العودة تبدو في الأفق طلائع ولادة عالمٍ ثالث يتحدَّى الشرق والغرب»[٦].

المطهَّري ورؤيته لنظام الحكم وشكل إدارته

هنا سأتوقَّف عند نقاط متعدِّدة نترسَّم من خلالها الرؤية السياسية لطبيعة نظام الحكم الإسلامي عند المطهري.

أوّلاً: ضرورة الحكومة ولزومها

يرى المطهري أن مسألة وجود حكم وإدارة هي من الأمور الضرورية واللازمة

التي لا غنى عنها للاجتماع البشري. فوجود القانون ـ سواء أكان دينيّاً أم وضعيّاً ـ لا يغني عن وجود الحكومة. وهذا ممّا اتفق عليه جميع المسلمين، سنّةً وشيعة. يقول المطهري: «وجود القانون ـ ولو كان قانوناً دينياً ـ لا يُغني الناس عن الحكومة أبداً؛ ولذلك فإن مسألة الخلافة متَّفق عليها بين السنّة والشيعة، وحتّى الخوارج يقرّون بها، بعد أن كانوا يرفضونها أول الأمر»[٧].

ثانياً: مرتكزات السياسة الإسلامية عند المطهَّري

السياسة الإسلامية عند المطهري هي التي تحكمها المبادىء والمفاهيم الدينيّة والأخلاقية السامية، والتي لا تهادن في مسألة الحقّ أمام الباطل، ولا تأخذ بالمصانعة ولا الخداع والمَكْر. وهذا بخلاف ما هو معروف في السياسة الدولية، وبخاصة الغربية منها، بأنها سياسة المَكْر والمراوغة والخداع، سياسة الوصول إلى الغاية والمصلحة التي تبرِّر جميع الوسائل والأدوات المتاحة، مهما بلغت درجة عنفها والتوائها وبُعْدها عن الروح الإنسانية. وعليه، عندما تتحوّل السياسة الإسلامية إلى هذا اللون من السلوك السياسي حينئذٍ تخرج عن كونها سياسةً إسلامية. إلى هذا، فإن هذه الاستقامة وعدم المساومة على حساب الالتزام بالمبادىء والأخلاق الإنسانية لا يمكن اعتباره ـ عند المطهري ـ فشلاً وعدم مرونة وقدرة على الانسجام مع مقتضيات العصر ومتطلباته وسيرورته التقدُّمية، كما حاول بعض المفكِّرين الغربيين تصوير السياسة الإسلامية على هذا النحو، بل وتعدّاه إلى التشكيك بقدرة الإسلام ككلٍّ على مواكبة الزمان وتطوّره[٨].

وهذا ما يرفضه المطهري، معتبراً «أن هدف الإسلام هو إقرار المساواة بين الناس بشكلٍ تامّ، ولو شرّع الإسلام مبدأ نفعياً على النحو المؤقَّت؛ أي مثلاً لكَسْب بعض الناس والاستفادة منهم، ثم بعد ذلك نقضه، لما كان إسلاماً حقيقياً بمعنى الكلمة. ولا شَكَّ فإن هذا هو دأب السياسة الأوروبية، أنها تسنّ مبدأ، ثم تنسفه من وحي الدوافع المصلحية. فمثلاً: تصدر وثيقة حقوق الإنسان لتنضوي بقية الشعوب تحت سلطتها وهيمنتها...، وإذا ما انضوَتْ فإنها تقول لها: كلّ هذا الكلام لا طائل تحته ولا قيمة له. هذا هو أسلوب التفكير السائد عند هؤلاء. إنهم يقولون: إن الإسلام فظٌّ

غير مرن ولا ينسجم مع متطلّبات العصر، وبعبارةٍ أخرى: مع السياسة. ونحن نقول: إن الإسلام جاء لمحاربة أمثال هذه السياسة المنحرفة في العالم، إنه لا يعتقد بمتطلّبات العصر التي يريدها هؤلاء، ولا يقرّ بها، كمستلزمات حقيقية للتطوُّر والتقدُّم. إنه يعتبرها انحرافات العصر، لا متطلباته، ويعلن محاربته لها، ووقوفه ضدّها»[٩].

ثالثاً: نظام الجمهورية الإسلامية، الشكل والمضمون

انطلاقاً من تحليله لمفهوم كلمتي «الجمهورية» و«الإسلامية» يخلص المطهري إلى اعتبار أن نظام الحكم الإسلامي هو نظام جمهوري، يكون للأمة فيه حق تقرير المصير، وانتخاب ممثِّليها في السلطة التشريعية، والتي بدورها تنبثق عنها الإرادة التنفيذية، أي الحكومة. وكذلك تقوم تلك السلطة بتشريع القوانين المنسجمة والمطابقة لمقتضيات الشريعة الإسلامية وكلّياتها، بعيداً عن الأهواء والمصالح الشخصيّة والفئوية، وتقوم الحكومة بدورها بتنفيذ تلك القوانين[١٠].

وإلى ما تقدَّم، ومن خلال وقوفه على مفهومي «الجمهورية» و«الإسلامية» يرى المطهري أن كلمة «الجمهورية» تعني شكل الحكومة، وأما «الإسلامية» فتحدّد محتوى هذه الحكومة ومضمونها الإسلامي التوحيدي[١١]. فمن ناحية مفهوم «الجمهورية» يقرّر المطهري أن هذا المفهوم يعيِّن ويحدِّد كون الحكومة هي «حكومة عامة الناس... وهي تعني الحكومة التي يتمتَّع فيها جميع الناس بحقّ الانتخاب، دون تمايزٍ بينهم في الجنس أو اللون أو العقيدة، والشرط الوحيد في المنتخِب هو البلوغ والنضج العقلي لا غير... إضافةً إلى ذلك، الهيئة الحاكمة المنتخبة تحكم لفترةٍ معينة، وللشعب حقّ إبقائها أو تغييرها بعد انقضاء تلك الفترة... وهذا الشكل من أنظمة الحكم هو «الجمهوري»، وهو الشكل المقترح لنظام الحكم في إيران»[١٢].

ومن هنا، فهذه الحكومة تتمايز عن الأنظمة الفردية الوراثية، كالنظام الملكي؛ وكذلك تختلف عن الأنظمة الأرستقراطية التي يكون الحكم فيها حَصْراً لطبقة (فلاسفة، أشراف، متخصِّصين) دون أخرى، إضافةً إلى اختلافها مع حكومات أصحاب رؤوس الأموال المتنفِّذين[١٣]...

وأما من ناحية مفهوم «الإسلامية» فهو يعني أن مضمون ونهج هذه الحكومة

يرتكز على الأصول والتعاليم الإسلامية؛ لما ينطوي عليه الإسلام من مدرسة فكرية وإيديولوجية ورؤية كونية واجتماعية لتنظيم حياة البشر بكلّ أبعادها وشؤونها[١٤].

ومن خلال دراسته للحكم والإدارة في نهج البلاغة يرى المطهري أن الحكومة التي تلتزم معايير الحق والعدل تعتبر حكومة مقدَّسة في منطق نهج البلاغة. يقول المطهري: «ولكنه عليه السلام يقدِّسها تقديساً عظيماً إذا كانت مستقيمة غير منحرفة عن سبيلها الأصيل والواقعي الحقّ، وهو أن تكون وسيلة إلى إجراء العدل وإحقاق الحق وخدمة الخلق، ومانعاً عن تغلّب الرقيب الباطل المنتهز لفرص الوثوب على حقوق الناس. ولهذا فهو عليه السلام يكافح هذا الرقيب الباطل الثائر الذي ما زال يتربَّص بالحق الدوائر، ولا يألو جهداً عن الجهاد المقدَّس لحفظها حينئذٍ وحراستها عن أيدي المنتهزين الطامعين»[١٥].

وعطفاً على موضوع الحكومة وشكل النظام المقترح فقد طرح البعض من المفكِّرين نظاماً اعتبره الأصلح للبشرية، يقوم على التركيب بين الديموقراطية والاشتراكية، ويمكن للمجتمع المسلم أن يثري هذا النظام الديموقراطي الاشتراكي، من خلال بثّ القِيَم الأخلاقية الإسلامية فيه وإقامته على أساسها[١٦].

وفي ردِّه على هذا الطرح يرى المطهري أن هناك تناقضاً بين الديموقراطية والاشتراكية، فلا يمكن الدمج بينهما؛ فالديموقراطية تقوم على أصالة الفرد والمناداة بحقوقه؛ بينما تقوم الاشتراكية على أصالة المجتمع، وتقديم حقوقه على حقوق الأفراد، **هذا من جهةٍ**. **ومن جهةٍ ثانية** فإن تطعيم هذا النظام المقترح بالقيم والأخلاق الإسلامية غير ممكن في الإطار الإسلامي؛ وذلك لأن فصل الجانب الخُلُقي عن باقي الجوانب والأبعاد في الإسلام هو بمثابة مَسْخٍ له؛ لأن الإسلام عبارة عن أطروحة متكاملة ومترابطة في وحدةٍ منسجمة تغطي كلّ جوانب الحياة[١٧].

وخلاصة المطاف إن شكل النظام الذي يحدِّده المطهري للحكم هو: شعبي ذو محتوى إسلامي.

رابعاً: ولاية الفقيه، شروطها ودورها[١٨]

في معرض كلامه عن دور علماء الدين وموقعهم وأثرهم في الحياة الاجتماعية

والسياسية، وخاصّة في ما يتعلّق بالثورة الإسلامية في إيران، شدَّد المطهري على ضرورة كون علماء الدين على رأس القيادة العليا في إيران، وأن ضمان استمرارية الثورة وانتصارها مرهونٌ بذلك، بل ترقّى إلى أكثر من ذلك، معتبراً أن هذه السلطة لعلماء الدين إذا ما نُزِعَتْ من أيديهم فإن الدين سيُمْسَخ ويزول بعد قرنٍ من الزمان، أو بعد جيلٍ من الآن، بحَسَب تعبيره[١٩].

وانطلاقاً من هذه الأهمّية الكبرى لعلماء الدين فمن الطبيعي ـ عند المطهري ـ أن تكون لهم الولاية على واقع أمتهم بمختلف تنوُّعاته وأشكاله الاجتماعي والسياسي والديني و... ولكن ما هو مقصود المطهري من ولاية الفقيه؟

هل يعني ذلك كون الفقيه حاكماً فعلياً ذا صلاحيات مطلقة، ويكون ممسكاً بالسلطات الثلاث التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، أم أن له دوراً آخر غير ذلك؟

هنا يرى المطهري أن ولاية الفقيه تعني أن الوليّ دوره دور المنظِّر الإيديولوجي للنظام، وليس دور الحاكم الفعلي الذي يمارس السلطة عملياً على الصعيد التنفيذي أو القضائي. وإذا كان دوره منظِّراً فيعني أنه يجب عليه الإشراف على التنفيذ الصحيح للنظرة الإسلامية، بأن يُبْدي رأيه في الصلاحية الدستورية والشرعية لأعضاء الهيئة التنفيذية، وفي مقدّمتهم رئيس الجمهورية، وكذلك في كلّ ما له صلة بتطبيق النظرية الإسلامية[٢٠]. إلى هذا، فإن الفقيه الوليّ لا يصبح بمركز الولاية والإشراف إلاّ عبر انتخابه من قبل الجماهير، وبذلك تكون ولاية الفقيه بهذا المعنى والمفهوم عين الديموقراطية[٢١]. وبالتالي ينفي المطهري أن تكون الجمهورية التي تحمل عقيدة الإسلام وشريعته وإيديولوجيته في النظرة إلى الكون والحياة هي جمهورية رجال الدين؛ فالإسلام ليس دين طبقةٍ خاصّة، كطبقة رجال الدين، إذ إن الجمهورية الإسلامية تمثّل المجتمع الإسلامي ـ بكلّ فئاته وشرائحه المختلفة ـ الذي يحمل التصوُّر الإسلامي الذي ينطوي على رؤية كونية توحيديّة، يُعبّر عنها بالتوحيد العملي، ويعني ذلك بلوغ الإنسان درجة التوحيد الأخلاقي والتوحيد الاجتماعي، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللّهِ...**﴾ (آل عمران: ٦٣)، حيث تؤكّد الآية على التوحيد العملي الاجتماعي المقارن للحرّية والديموقراطية بأعمق أشكالهما،

بحَسَب تعبير المطهري[٢٢].

صفات وشرائط الحاكم (الوليّ)

يمكننا الوقوف على بعض الصفات والخصائص التي يشترطها المطهري في القائد أو الوليّ، وذلك في طيّات مواضيع تعرَّض لها في بعض كتبه وأعماله[٢٣].

ونجد في مقدّمة هذه الصفات الفقاهة، أي الاجتهاد، وهذا ما يعنيه مصطلح «الفقيه» نفسه في قولنا: «ولاية الفقيه»، فهو مجتهدٌ، غير مقلِّد لأحد في المجال الفقهي التشريعي.

ولكنْ هل تكفي الفقاهة ـ وحدها ـ في المقام؟ بطبيعة الحال إن ذلك غير كافٍ، طبقاً لمنظور المطهَّري للوليّ والقائد. فإضافة إلى كونه عالماً بالفقه، ومتمرِّساً في أصوله وفروعه، يجب أن يكون الوليّ على علمٍ ودراية وافية وعميقة وشاملة بمختلف العلوم والمعارف الإسلامية، من الفلسفة والأخلاق والاجتماع والسياسة. وكذلك لا بُدَّ أن يكون على معرفةٍ كاملة برؤية الإسلام إلى الحياة والوجود والمبدأ والمصير، أي لا بُدَّ أن يكون مستوعباً لأصول الدين وأسسه، إضافة إلى فروعه وأحكامه. ويُضاف إلى ذلك وجوب معرفته وإحاطته بنظرة الإسلام إلى الإنسان، لجهة بنائه وتربيته وصلاحه، وطريقة سلوكه ومعيشته، ومختلف توجُّهاته وحاجاته وشؤونه في هذا الوجود[٢٤]. يقول المطهري: «ومن البديهي أنه لا يستطيع أحدٌ أن يتحمل هكذا قيادة، وبهذه المؤهَّلات والشروط، إلاّ أن يكون قد تربّى وترعرع في صميم الثقافة الإسلامية، وأن يكون عارفاً بالقرآن والسنّة والفقه والمعارف الإسلامية معرفةً كاملة. وعلى هذا الأساس لا يستطيع قيادة النهضة الإسلامية وتحمُّل أعباء مسؤوليّتها إلاّ «علماء الدين»»[٢٥]. وعطفاً على ذلك، ووفقاً لهذا المنطق، لا بُدَّ أن يكون الولي مطَّلعاً على أحوال زمانه، مواكباً لعصره، منسجماً مع مقتضياته ومتطلّباته. يقول المطهري: «أما ما يرتبط ببحثنا هنا حول «القيادة» فأقول: إننا بحاجة إلى فقهاء وعلماء وفلاسفة، كنصير الدين الطوسي، وأبي عليّ سينا، وملاّ صدر الدين الشيرازي، والشيخ مرتضى الأنصاري، والشيخ بهاء الدين العاملي، والشيخ الحلِّي. ولكنّ هؤلاء كانوا علماء وفقهاء وفلاسفة عصرهم. وإننا بحاجة إلى طوسيّ هذا القرن، وأبي علي

سينا هذا العصر، وصدر الدين الشيرازي فيلسوف هذا القرن، وفقهاء يصلحون لهذا الزمان، حتّى يفهموا العصر، ويدركوا آلامه ومشاكله، ويقدِّموا الحلول المناسبة له»[٢٦].

وإضافة إلى ما تقدَّم، يشترط المطهري في الوليّ صفة أساسية ـ ولعلها من البديهيّات اللازمة في الوليّ عند المطهري ـ ألا وهي صفة العدالة. فعند تعليقه على بعضٍ من كلمات الإمام عليّ عليه السلام في العدل، كقوله عليه السلام: «ومَنْ ضاق عليه العدل فالجَوْر عليه أضيق»[٢٧]، يقول المطهري: «وإذا ضاق تدبير الأمور على الوالي بالعدل فتدبير أموره بالجَوْر أضيق عليه؛ لأنه ـ حينئذٍ ـ في مظنّة أن يُصَدّ عن جَوْره»[٢٨].

ومما يراه المطهري ـ انطلاقاً من القرآن الكريم[٢٩]؛ ولما ورد عن الأئمة عليهم السلام ـ أن من صفات الحاكم أن يكون حارساً أميناً على حقوق الناس والمجتمع الذي يحكمه[٣٠].

وإلى ما تقدَّم، يمكننا إضافة بعض الصفات للوليّ القائد عند المطهري، وذلك في ما أتى على ذكره من شروط نجاح المصلحين، من خلال كلام الإمام عليّ عليه السلام: «لا يقيم أمرَ اللّه سبحانه إلاّ مَنْ لا يصانع، ولا يضارع، ولا يتبع المطامع»[٣١].

وتعليقاً على ذلك يرى المطهري أنه لا بُدَّ لِمَنْ يقيم أمر اللّه سبحانه أن لا يكون مداهناً ومخادعاً، وهذا هو معنى المصانعة. وكذلك عليه أن يترك المضارعة، أي لا بُدَّ له أن يبتعد ولا يتشبَّه بالصفات والأخلاقيّات الهابطة والسيِّئة في مجتمعه الذي يريد قيادته وتغييره. وكذلك عليه أن يحرِّر نفسه من أسر النفعيّة وعبودية الطمع[٣٢].

خامساً: إشكالية التعارض بين حكم رجال الدين والديموقراطية

هنا لا بُدَّ من التمييز بين نوعين من الديموقراطية، بحَسَب المطهري: ديموقراطية غربية؛ وديموقراطية إسلامية؛ حيث إن لكلٍّ منهما فلسفته الخاصة، ونظرته المغايرة لأسس ومرتكزات الحرّية والسلوك البشري.

الفلسفة الغربية تعتبر أن الحرّية هي وليدة رغبات الإنسان وميوله وأهوائه. وهذا اللون من الحرّية هو أساس الديموقراطيات الغربية. وهي في واقعها ليست سوى نوع من الحيوانية مطلقة العنان، بحَسَب تعبير المطهري. وإلى هذا، وانطلاقاً من هذا المفهوم

للحرّية والديموقراطية، يغدو تشريع الشذوذ الجنسي ـ مثلاً ـ عملاً قانونياً، ولا غرابة فيه؛ وذلك نزولاً عند رأي الأكثرية التي تصبّ رغبتها وميولها في هذا الاتجاه[٣٣].

ولكنْ إذا نظرنا إلى الديموقراطية الإسلامية فإن المسألة تختلف جذرياً. فالإنسان في المنظور الإسلامي ينطوي على ملكات واستعدادات وأبعاد سامية تشكّل ملاك إنسانيته. ومن هذه الأبعاد التفكير المنطقي، والميول السامية، كالميل إلى اكتشاف الحقائق، وعبادة الحقّ، والخير الخلقي والجمال. وبما أن الإنسان ينطوي كذلك على قطبين متناقضين، هما: الروح؛ والجسد، فإنّ من غير الممكن إعطاء الحرّية المطلقة لكلٍّ منهما؛ فإن الانطلاق بالحرّية في أحدهما يؤدّي تلقائياً وبالضرورة إلى محدودية الآخر. وعلى أيّ حالٍ فإن الديموقراطية الإسلامية ـ عند المطهري ـ تقوم على أساس الحرّية الإنسانية، ولكنّ الحرّية هنا تعني الانعتاق من الميول والشهوات الحيوانية، وكسر القيود والأغلال التي تحول دون تحقيق الإنسان لإنسانيّته، وتكامله الوجودي. ولكنْ لا يعني هذا رَفْضاً للشهوات وإماتة لها، بل يعني تهذيب الدوافع والغرائز والميول والرغبات، وتنظيمها والسيطرة عليها[٣٤].

ولكي يظهر الفرق الجوهري بين الديموقراطيّتين الغربية والإسلامية، وأيّ منهما الواقعي والحقيقي، يضرب المطهري أمثلةً من التاريخ توضِّح المسألة. فالتاريخ يذكر أن الملك (كورش) ـ وهو مؤسّس أوّل إمبراطورية إيرانية ـ عندما فتح بابل أقرَّ أهلها على دينهم، وتركهم أحراراً في عبادة الأوثان والأصنام؛ بينما نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام اتَّخذ موقفاً آخر من هذه الأوثان التي كان يعبدها قومه، حيث قام بتكسيرها وتحطيمها؛ لأنه رأى فيها معتقدات منحطّة وآلهة كاذبة، فهي تشكِّل قيوداً وسلاسل تكبِّل فكر الإنسان وعقله. والحال كذلك عندما قام نبيّ الإسلام محمد صلى الله عليه وآله بتحطيم الأصنام والأوثان بمكّة عندما دخلها فاتحاً؛ لأنها تمثِّل إصراً وأغلالاً في أعناق البشر، تعيقهم عن الوصول إلى الحرّية الحقيقية. إن عمل (كورش) يُحْسَب على أنه احترامٌ لميول الناس ورغباتهم. وعليه فـ (كورش) يُعتبر في المعيار الفردي أحد روّاد الحرّية في التاريخ، بحَسَب المطهري. وأما عمل أنبياء الله تعالى إبراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وآله فهو عملٌ عدواني مخالف لقِيَم ومبادىء الحرّية، على أساس هذه النظرة وطبقاً لمنطقها. وعليه فمنطق الأنبياء يخالف منطق الإنسان الغربي

المعاصر[٣٥]. وعطفاً على ما تقدَّم يخلص المطهري إلى القول: «الحرّية والديموقراطية تقومان ـ في نظر الإسلام ـ على أساس ما يفرضه التكامل الإنساني للموجود البشري. الحرّية حقٌّ للإنسان بما هو إنسان، حقٌّ منبثق من المؤهّلات الإنسانية للإنسان، لا من ميوله وأهوائه. الديموقراطية ـ في نظر الإسلام ـ تعني الإنسانية المنطلقة، بينما تعني ـ في قاموس الغرب ـ حيوانيّة منطلقة»[٣٦].

وممّا تقدَّم يتبيَّن أن لا تعارض بين النظام الإسلامي وبين الديموقراطية، بل إن الصفة الإسلامية للنظام تنطوي على الديموقراطية، وتضمن الحرّيات الضرورية. يقول المطهري حول ذلك: «إن الجمهورية الإسلامية لا ترسي قواعدها على الاختناق السياسي والفكري... أما إذا أرادَتْ ذلك فمعناه أنّ الهزيمة ستكون مصيرها الحتمي.. فكلّ فرد من أفراد المجتمع يتمتَّع بحرّية الرأي والتفكير والتعبير عمّا يجول بخاطره.. والأحداث التاريخية أثبتت أن الإسلام لا ينمو إلاّ في المجتمع الذي يتمتَّع بحرّيةٍ تامة. ولكنْ للحرّية حدودٌ تنتهي عند بدء حرّية الآخرين، فعلينا أن نمنع الخداع والتلاعب بالألفاظ»[٣٧].

إلى هذا، فإن المطهري ينكر على البعض ظنّه بوجود تعارض بين تبنّي فكرٍ أو مدرسة إيديولوجية معيَّنة ـ كالإسلام مثلاً ـ وبين الديموقراطية وحقّ السيادة الشعبية. وهنا يتساءل المطهري، مستنكراً وآخذاً على هذا المنطق: «تُرى هل تعني الديموقراطية أن يلتزم كلّ فردٍ بخطٍّ فكري خاصّ، أو أن يتخلّى جميع الأفراد من أيّ التزام بمدرسةٍ فكرية؟! تُرى هل الإيمان بمبادئ قائمةٍ على أساس العلم والمنطق والفلسفة والتسليم لهذه المبادئ يعارض الديموقراطية؟! الأكثرية الساحقة للشعب الإيراني تؤمن إيماناً راسخاً بمبادئ الإسلام، وليس في هذا الإيمان المطلق ذنبٌ، ولا عَيْب. لكنّ العَيْب أن تسلب هذه الأكثريةُ القاطعة من الأقلّية غير المؤمنة حقّ النقد والمناقشة والاعتراض»[٣٨].

وفي نفس السياق يرفض المطهري إشكالية التعارض المزعومة بين ولاية الفقيه من جهةٍ وبين السيادة الشعبية من جهةٍ ثانية، معتبراً أن «المهمّ أن يكون الشعب هو المنفِّذ للقانون الذي آمن به وقبله، سواء كان الشعب هو الذي سنَّ القانون، أو أن يكون قد سنَّه صاحب مدرسة فكرية أو منظِّر قانوني، أو أن يكون القانون الذي

آمنت به الجماهير قد تلقَّتْه عن طريق الوحي الإلهي[39].

سادساً: الدولة الإسلامية ومواكبة العصر

إن مسألة مواكبة الإسلام لروح العصر، وتلبيته لمتطلّباته المختلفة من الإشكالات الأساسية التي طرحت أمام الفكر الإسلامي المعاصر، ومنه: الفكر السياسي. فهل يستطيع النظام الإسلامي أن يواكب ويتفاعل بعقليّةٍ معاصرة وحديثة مع مسائل مستجدّة ومعقَّدة تشمل مجالات حياتية جوهرية، كالمجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها، أم أنه سيعالج المستجدّات الراهنة بأحكام وقوانين وقواعد قديمة جاء بها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً؟

وفي مقام إجابته عن هذه الإشكالية يفرِّق المطهري بين حركة الفرد والمجتمع، وبين التكامل الإنساني والوجودي لكلٍّ منهما. فيرى أن تطوُّر الفرد والمجتمع وحركتهما من الأمور الضرورية المنسجمة مع قوانين الطبيعة، ولكنّ مسير التكامل ومعاييره وأهدافه ثابتةٌ لا تتغيّر. فمستلزمات الحياة الإنسانية وحاجاته وشؤونها ومظاهر مدنيّتها وحضارتها تتطوَّر باستمرار، ولكنّ إنسانية الإنسان وقيمه ومعايير كماله هي حقائق ثابتة لا تتبدَّل. فهذه المبادىء والمفاهيم والمعايير هي بمثابة دلالات وعلامات على طريق الإنسانية، يهتدي بها الإنسان في مسيرته الوجودية؛ كي لا يضلّ الطريق. وبناءً عليه، فإن الإنسان بحاجةٍ إلى مجموعة مبادىء وأحكام ثابتة ترتبط بطبيعته وكماله، وفي المقابل هو بحاجةٍ أيضاً إلى قوانين وأحكام متغيِّرة تسدّ احتياجاته المتطوّرة والمتنوّعة والمتبدّلة خلال مسيرته التكاملية. وهنا جاء الإسلام ليسدّ احتياجات البشرية من خلال قوانين وقواعد وأحكام كلية ثابتة يحتاج إليها الإنسان في حركته التكاملية، ولتكون هذه القوانين هي الأطر والضوابط التي تنبثق عنها الأحكام المرنة والمتغيِّرة بحَسَب متطلّبات العصر، والتي تسد الاحتياجات المرحلية والراهنة للإنسان[40]. «فالثابت في الإسلام هو الأصول والمبادىء، والمتغيِّر هو كيفية تنفيذ تلك الأصول والمبادىء، وهذا ما يخضع لتطوُّرات العصر التي تلعب دورها في تبديل صور التكليف»[41]. يقول المطهري: «الإنسان يحتاج ـ إذن ـ إلى قوانين ومبادىء ثابتة ترتبط بحركته المدارية، وإلى قوانين متغيِّرة ترتبط بتنقُّله المرحلي. أحكام

الإسلام موضوعة لحركة الإنسان المدارية الثابتة، لا المرحلية المتغيِّرة. غير أن الإسلام أعدّ المقدّمات والتمهيدات والأطر اللازمة لسدّ احتياجات الإنسان المتغيِّرة»[٤٢].

ويقدِّم المطهري أمثلةً عملية حول ذلك:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾ (الأنفال: ٦٠). فالحكم الثابت هنا هو وجوب الإعداد العسكري للجماعة المسلمة إلى المستوى الذي يخشاها فيه الأعداء، وهو مبدأٌ إسلامي ثابت. ولكن الوسيلة متغيِّرة وغير ثابتة. فقد كانت في الماضي بالسبق والرماية، التي أوصى بهما الفقه الإسلامي، انطلاقاً من السنّة النبوية. إلاّ أن هذا الحكم الفقهي لم يَعُدْ له مصداقٌ عملي في عصرنا الحاضر؛ إذ ينبغي أن يُنفَّذ هذا المبدأ من الاستعداد بالشكل الذي يتناسب وظروف مرحلتنا ومتطلباتها[٤٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ (البقرة: ١٨٨).

تحدِّد الآية الكريمة مبدأ إسلامياً ثابتاً، وهو «أن تبادل الثروة ينبغي أن يتخذ شكلاً مفيداً من الناحية الاجتماعية، وأن يتجه نحو الاحتياجات الأساسية للمجتمع»[٤٤]. وكمصداق متبدِّل لهذه الآية الكريمة معاملة بيع «الدم» وشرائه. ففي الماضي كانت هذه المعاملة من مصاديق الباطل؛ لعدم ترتُّب الفائدة العملية عليها؛ ولذا كانت محرَّمة في الفقه. ولكنْ في عصرنا الحاضر أضحى «الدم» مسألةً حياتية مفيدة؛ ولذا أصبحت المعاملة عليه جائزةً، ولا ينطبق عليها «أكل المال بالباطل»[٤٥]. فقد تغيَّر الحكم الجزئي بتغيُّر المصداق. وأما الحكم الكلّي فهو باقٍ لا يتغيَّر[٤٦].

إلى هذا، فإن استنباط الأحكام الجزئية الفرعية المتبدِّلة بتطوُّر العصر وتبدُّل احتياجاته من الأصول الثابتة منوطٌ بالعملية الاجتهادية التي يمارسها الفقيه المجتهد، دون سواه. وهذا يُعَدّ أحد مميِّزات الإسلام، وقواه الحركية الحيّة والتقدُّمية. يقول الصدر: «إن من مميزات الإسلام أنه جعل المتغيِّرات التي تتبدَّل في كلّ عصر متصلة بالثوابت التي لا يطرأ عليها أيّ تغيير؛ أي إنه جعل للأحكام الفرعية التفصيلية علاقة بالأحكام المجملة في الشريعة. ولا يستطيع أن يكشف هذه العلاقة إلاّ المجتهد الذي يعطي رأي الإسلام في كلّ واقعة من خلال المَلَكة التي يختصّ بها. وهذه هي القوّة الحركية في الإسلام»[٤٧].

خلاصةٌ واستنتاجات

يمكننا الوقوف عند عدّة نقاط في الفكر السياسي للمطهري:

أوّلاً: تبنّي المطهري لنظرية ولاية الفقيه، ولكنْ مع تقييد هذه الولاية بالإرادة الشعبية الحُرّة، حيث أعطى للأمة حرّية تقرير مصيرها، وتولّي السلطة التنفيذية والتشريعيّة، وسنّ القوانين. نعم، مع إشراف من الوليّ الفقيه؛ وذلك حرصاً على عدم انحراف الدولة بتشريعاتها وقوانينها وسلوكها عن جادّة الدين والشرع. ومن هنا كان نظام الحكم الإسلامي عنده نظاماً جمهورياً شعبياً، تتولّى فيه الأمة قيادة نفسها، مع إشرافٍ عامّ من قِبَل الفقيه العارف بأحوال زمانه وعصره. والمطهري يقترب بذلك من نظرية الصدر المتقدِّمة في نظام الحكم، وهي المزاوجة في الولاية بين الفقيه والأمّة. نعم، مع فارقٍ في المقام، وهو عدم وجود التأسيس والتأصيل النظري لنظام الحكم وهيئته وإدارته بالمستوى الذي عرضته أطروحة الصدر السياسية.

ثانياً: لم يقتصر طرح المطهري السياسي على عرض نظام الحكم الإسلامي والاستدلال عليه، بل تعدّاه إلى الردّ على إشكالات مختلفة تتمحور حول قدرة النظام الإسلامي وتشريعاته على مواكبة العصر وتطوّره، ومدى تناغمه مع الديموقراطية، واحترام إرادة المواطنين، وشبهة الوقوع في الديكتاتورية، وتسلُّط رجال الدين على السلطة، وتغييب إرادة الأمة، وقمع حرّيتها في الاختيار. وهنا أكَّد المطهري على قدرة الإسلام بقوانينه وتشريعاته الثابتة والمتغيِّرة على مواكبة الزمان ومجاراة الحداثة وروح المعاصرة. وكذلك أكّد على انسجام النظام الإسلامي مع الديموقراطية؛ إذ إن نفس طرح الصفة الإسلامية للنظام فهذا يعني أنه نظام ينطوي على المبادئ الديموقراطية التي تحترم خيارات الناس وتوجُّهاتهم وأفكارهم، وتُبعد بالتالي شبح الديكتاتورية والقمعيّة عن النظام والسلطة. نعم، لقد ميَّز المطهري بين الديموقراطية الغربية والديموقراطية الإسلامية، معتبراً أن منطلق الأولى هي الميول والأهواء الذاتية، بينما تقوم الثانية على أساس الحرّية الإنسانية، التي تعني كسر كلّ الأغلال والقيود التي تأسر الإنسان وتعيقه، في سبيل الوصول إلى تحقيق كماله الإنساني.

ثالثاً: إننا نلاحظ أن السياسة الإسلامية عند المطهري سياسة أخلاقية إنسانية تحكمها المبادئ والقِيَم والمفاهيم الإنسانية السامية، وهي بذلك تختلف جَذْرياً عمّا

هو معهودٌ ومعيش من السياسات الدولية الحديثة والمعاصرة، والتي تقوم على أساس المصالح المادية والإقتصادية، وعلى قاعدة الغاية تبرِّر الوسيلة، مهما تلوَّنت به هذه الوسيلة من ألوان الخداع والمصانعة، والانتهازيّة، وشنّ الحروب المدمِّرة، وقتل الأبرياء و...، حيث تغيب ـ هنا ـ عن السياسة معايير الأخلاق والقِيَم الروحية والمبادىء والمثل الإنسانية الفاضلة.

رابعاً: لقد كان البُعْد الكلامي ملحوظاً في أطروحة المطهري السياسية، وذلك من خلال عرضه وبيانه لقدرة الإسلام على إنتاج نظامٍ سياسي معاصر ومواكب للحداثة، ومجارٍ لتطوّرات الزمان ومستجدّاته، وكذلك من خلال التدليل على تمايزه وأصالته أمام غيره من الأطروحات السياسية المعاصرة، وكذلك الردّ على مختلف الاعتراضات والإشكالات التي تَرِدُ على الأطروحة الإسلامية في الحكم، مثل: التشكيك في قدرتها على النهوض بأعباء ومسؤوليات الدولة الحديثة والمعاصرة، واتهامها بالدكتاتورية وتغييب الروح الديموقراطية، وتقييد الحرّيات العامة للناس، وغيرها من الاعتراضات.

وقد عالج المطهري ذلك كله بروحية العالم المتمسِّك بتراثه وأصالته والمتماهي مع مقتضيات حاضره ومتطلّباته، والناظر إلى تحدِّيات غده ومستقبله.

الهوامش

(١) انظر: مرتضى المطهري، مسائل النظام والثورة: ٣٣ ـ ٣٥، ترجمة: محمد علي آذَرْشَب، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢) المصدر السابق: ٢٩ ـ ٣١.

(٣) المصدر السابق: ٣١ ـ ٣٢.

(٤) المصدر السابق: ٣٢.

(٥) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٤.

(٦) المصدر السابق: ٣٤.

(٧) المطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٣٢، ترجمة: علي هاشم، ط٢، الحوراء، بيروت، د. ت. كذلك انظر حول أهمية الحكومة ولزومها في الإسلام عموماً، وفي «نهج البلاغة» خصوصاً: المطهري،

في رحاب نهج البلاغة: ٧٦ ـ ٧٨، ط٢، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٣.
(٨) المطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ٥٠ ـ ٥٣.
(٩) المصدر السابق: ٥٣.
(١٠) المصدر السابق: ١٣٣، ١٤٧.
(١١) المطهري، مسائل النظام والثورة: ٦. وحول الواقع التطبيقي لهذا المفهوم في إيران يقول المطهري: «مفهوم الجمهورية الإسلامية ينطوي على نفي وإثبات؛ نفي لنظام حاكم فرض سيطرته خمسة وعشرين قرناً؛ وإثبات محتوى إسلامي وتوحيدي للنظام المقترح». (المصدر السابق: ١١).
(١٢) المصدر السابق: ٦.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المطهري، في رحاب نهج البلاغة: ٧٨.
(١٦) المطهري، مسائل النظام والثورة: ١٩.
(١٧) المصدر السابق: ٢٠ ـ ٢٢.
(١٨) لاحظ حول ولاية الفقيه عند المطهري: محمد حسن قدردان قراملكي، «ولاية الفقيه من وجهة نظر الأستاذ المطهري»، (بحثٌ) مع عدد من الأبحاث، لمجموعةٍ من الباحثين، جمعها: نجف لك زائي، آفاق الفكر السياسي عند الأستاذ الشهيد المطهري: ٢١١ ـ ٢٤٨، ترجمة: وليد محسن، ط١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ٢٠٠٥.
(١٩) انظر: مطهري، «الروحانيون والثورة»، محاضرة طُبعت مع مجموعة من المحاضرات والمقابلات للمطهري متعلّقة بالثورة الإسلامية، ضمن كتاب قضايا الجمهورية الإسلامية: ١١٧، ط٢، الهادي، بيروت، ١٩٩١.
(٢٠) المطهري، مسائل النظام والثورة: ١١.
(٢١) المصدر السابق: ١٢.
(٢٢) المصدر السابق: ١٢ ـ ١٣.
(٢٣) انظر: حول شروط القائد الحاكم عند المطهري: قراملكي، «ولاية الفقيه من وجهة نظر الأستاذ مطهري»: ٢١٨ ـ ٢٢١.
(٢٤) المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر: ١١٣ ـ ١١٤.
(٢٥) المصدر السابق: ١١٤.
(٢٦) المصدر السابق: ١١٦.
(٢٧) نهج البلاغة: ٥٧، خطبة رقم ١٥.
(٢٨) المطهري، في رحاب نهج البلاغة: ٨٣.
(٢٩) لاحِظْ: النساء: ٥٨.
(٣٠) انظر: المطهري، في رحاب نهج البلاغة: ٩١ ـ ٩٣.

(٣١) نهج البلاغة: ٤٨٨، قصار الحكم، رقم ١١٠.

(٣٢) لاحِظْ: المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ١٤٣ ـ ١٤٧، ترجمة: صادق العبادي، ط١، الهادي، بيروت، ٢٠٠١.

(٣٣) المطهري، مسائل النظام والثورة: ٢٤ ـ ٢٥.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٥) المصدر السابق: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٧.

(٣٧) المطهري، «ماهية الثورة»، (محاضرة) ضمن كتاب قضايا الجمهورية الإسلامية: ٨٤. قارنْ: المطهري، مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران، ضمن كتاب: المطهري، الثورة والدولة (مجموعة من الكتب والأبحاث): ٨٩ ـ ٩٠.

(٣٨) المطهري، مسائل النظام والثورة: ٧.

(٣٩) المصدر السابق: ٩.

(٤٠) انظر: المصدر السابق: ١٤ ـ ١٧.

(٤١) المطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٨٤.

(٤٢) المطهري، مسائل النظام والثورة: ١٦ ـ ١٧.

(٤٣) المصدر السابق: ١٧. قارنْ: المطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٤٤) المطهري، مسائل النظام والثورة: ١٧.

(٤٥) المصدر السابق: ١٧ ـ ١٨.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر: ١٩٨. قارنْ: المطهري، مسائل النظام والثورة: ١٨.

حجِّية الظنّ في أصول الدين

د. الشيخ مهدي الكاظمي(*)

مقدّمة

إن لزوم تحصيل العلم والمعرفة في المسائل الاعتقادية من الركائز التي قد يُدّعى أنها مجمَعٌ عليها. فقد اشتهر بين فقهاء الإمامية لزوم تحصيل اليقين لا عن تقليدٍ في المسائل العقائدية، فيجب تحصيل اليقين في هذه المسائل عن طريقٍ معتبر، فلا يجوز العمل بأخبار الآحاد في هذه المسائل. كما أنه لا يجوز التقليد فيها، ولا يجوز الاعتقاد عن طريق أمورٍ غير معتبرة شرعاً، كالمنامات والاستخارة، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى لا يكفي تحصيل الظنّ في المسائل الكلامية، سواء كان هذا الظن ناشئاً من النظر والاستدلال، كما إذا كان الدليل هو خبر الواحد أو ظواهر الآيات أو الإجماع أو...، أو غير ناشئ منه، كما إذا كان الظنّ ناشئاً من تقليد مجتهدٍ أو من البيئة الدينية التي نشأ فيها.

فالسؤال الذي يطرح نفسه هاهنا: ما هو الدليل على هذا الأمر؟ فهل يجب تحصيل اليقين في أصول الدين؟ وهل يجب أن يكون ناشئاً من الأدلة المعتبرة؟ وهل يجوز الاكتفاء بالظنّ في أصول الدين أم لا؟

ولم تكُنْ هذه المسألة مطروحةً بشكلٍ مفصَّل في كتب الإمامية، فلم يتعرض العلماء الإمامية إلى تفاصيل هذه المسألة إلاّ بصورةٍ عابرة في الكتب الكلامية[1] أو بعض الكتب الأصولية[2]. فأول مَنْ تطرَّق إلى تفاصيل هذه المسألة بشكلٍ مبسَّط (حَسْب علمنا) هو الشيخ مرتضى الأنصاري، في كتابه «فرائد الأصول»، بعدما

(*) كاتبٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، ومدير حوزة الأطهار في قم. متخصِّصٌ في مجال الأديان الإبراهيميّة. من إيران.

تعرَّض لمسألة الانسداد، وتبعه في بيان تفاصيل هذه المسألة وأخذ جوانبها بعين الاعتبار أكثر المحشّين على هذا الكتاب، ولا سيَّما الميرزا مهدي الآشتياني، في كتابه بحر الفوائد. وبعد ذلك تعرَّض إلى بعض جوانب هذه المسألة المحقِّق الخراساني في كفاية الأصول، وتبعه أيضاً المحشُّون على هذا الكتاب. ولأهمية هذه المسألة في منظومتنا العقائدية يجب البحث عن جوانب هذه المسألة. فيقع الكلام في مرحلتين:

أ ـ لزوم تحصيل اليقين أم الاكتفاء بالظنّ في أصول الدين، أي هل تحصيل المعرفة اليقينية واجبة في أصول الدين أم يكفي الظنّ؟

ب ـ تحديد مصادر الاعتقاد في أصول الدين، أي هل تنحصر المصادر في الأمور التي تورث القطع، كالآيات والأخبار المتواترة، أم يشمل خبر الواحد والتقليد وكل ما يورث الاطمئنان؟

المرحلة الأولى: هل يجب تحصيل اليقين في أصول العقائد أم يكفي الظنّ؟

يقع الكلام ضمن عدّة جهات:

الجهة الأولى: الوجه في وجوب تحصيل المعرفة

قد اشتهر بين المتكلِّمين وجوب معرفة الباري تعالى، بل ادّعى بعضهم إجماع الأمّة على ذلك[3]. ولكنهم اختلفوا في طريقه؛ فالإمامية والمعتزلة سلكوا الطريق العقلي لإثباته؛ والأشاعرة أثبتوه بطريق النقل.

فاستدلّ الأوّلون على قولهم بوجهين:

الأوّل: إنّ معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف حسن بالضرورة[4]. توضيحه: ذهب الإلهيون إلى أنّ العالم وما فيه مخلوق لله سبحانه، ويدّعون أنّ لله سبحانه سفراء وأنبياء حوَّل إليهم بيان وظائف العباد في أبعاد مختلفة، وإنّ في مخالفتهم مضاعفات وعقوبات. وحيث إنّ الإنسان يحتمل جدّاً صدق مقولتهم فيبعثه عقله إلى وجوب معرفته ومعرفة سفرائه، ويحسنه، كما يزجره عن ترك المعرفة، ويقبِّحه. فإذا أعمل نظره وتفحَّص عن الواقع فقد أمن من الضرر المذكور قطعاً، وتستريح نفسه من الخوف جَزْماً، فإنه إن أدّى إلى الحقّ فبها، وإلاّ فهو مأمونٌ

معذور.

الثاني: لزوم شكر المنعم. فلا شَكَّ أنّ حياة الإنسان رهنُ النِّعَم التي يعيش فيها، فليس مصدر النِّعَم هو نفسه، بل شخص آخر، هذا من جانبٍ؛ ومن جانبٍ آخر إنّ العقل يدفع الإنسان إلى شكر مَنْ أحسن إليه، ولا يصحّ الشكر إلاّ بمعرفته؛ ليكون الشكر بما يناسب حال المُنْعِم، فينتج وجوب معرفته عقلاً[٥].

وبما أن المعرفة متوقِّفة على النظر وجب النظر الذي هو الفِكْر، وهو عبارة عن ترتيب أمور ذهنيّة يتوصَّل بها إلى معرفة شيءٍ آخر[٦].

ثم لا شَكَّ أن هذا الوجوب غيريٌّ، لا نفسيّ، فلا دليل على وجوب النظر في وجوب الواجب بما هو واجبٌ أو خالق أو غير ذلك من الحيثيات؛ إذ لا حكم للعقل بذلك، ولا سبيل للشرع وتعبُّده إليه بلا شَكٍّ. ويشهد لذلك رواية حمّاد بن عبد الأعلى «قال: قلتُ لأبي عبد الله‰: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداةً ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلتُ: فهل كلِّفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، لا يكلِّف الله نفساً إلاّ وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها»[٧]. فلعلّ المراد بنفي التكليف بالمعرفة هو التكليف الابتدائي العقلي.

الجهة الثانية: وجوب تحصيل المعرفة غيري

ذكرنا أن وجوب النظر وجوبٌ غيريّ؛ لغرض تحصيل المعرفة. ثم هل وجوب تحصيل المعرفة أيضاً وجوب غيريّ؛ لغرض الاعتقاد وعقد القلب عليها، أم هو وجوب نفسيّ؟

اختلفت المذاهب الإسلامية في تفسير الإيمان والمعرفة[٨]؛ فزعم بعضهم أن الإيمان هو نفس المعرفة. فالإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبّة لله ولرسوله والتعظيم والخوف منهما والعمل بالجوارح ليس بإيمان[٩].

وفي المقابل أطبق علماء الإمامية على فساده. فذكر أبو الحسن الأشعري: «واختلفت الروافض في الإيمان ما هو؟... جمهور الرافضة يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما جاء من عندهم، فأما المعرفة بذلك فضرورة

عندهم، فإذا أقرّ وعرف فهو مؤمنٌ مسلم، وإذا أقرّ ولم يعرف فهو مسلمٌ، وليس بمؤمن»[10]. فليست المعرفة منفكّةً عن الاعتقاد، ومنفصلةً عن الإيمان القلبي، بل هي عبارة عن علمٍ مقرون بالاعتقاد. والدليل على ذلك[11] أن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوّة نبينا محمدﷺ، كما كانوا يعرفون أبناءهم، حيث أخبر الله تعالى عنهم بذلك، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق[12]؛ ولأن من الكفار مَنْ كان يعرف الحقّ وينكره عناداً واستكباراً، كما قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾ (النمل: ١٤).

مضافاً إلى أن الروايات التي تحثّ على تحصيل المعرفة ظاهرة في أن المعرفة مقدمة للاعتقاد، فليست المعرفة بما هي هي مطلوبة.

ومن تلك الروايات: مارواه سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين: «إنّ أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرِّفه الله تبارك وتعالى إيّاه فيقرّ له بالطاعة، ويعرّفه نبيّه فيقرّ له بالطاعة، ويعرِّفه إمامه وحجَّته في أرضه وشاهده على خلقه فيقرّ له بالطاعة»[13]. وهي صريحةٌ في أن المعرفة مقدّمة للطاعة، والطاعة (كما ذكره أهل اللغة) هي الإذعان والانقياد[14].

ومنها: ما رواه الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن، قال: سألتُه عن أدنى المعرفة؟ قال: الإقرار بأنّه لا إله غيره، ولا شبه له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنّه ليس كمثله شيءٌ[15]. وهي صريحةٌ في أن ليست المعرفة مجرّد تصوّر وتصديق، فإن العقول عاجزة عن الوصول إلى كبرياء جلاله، بل هي حالة نفسانية عبارة عن الاعتراف والاعتقاد بالصفات الإلهية[16].

فعندئذٍ لا شَكَّ أن ليس المقصود من العرفة مطلق العلم أو الظنّ، بل المقصود من لزوم تحصيل المعرفة هو لزوم تحصيل المعرفة التي تستتبع عقد القلب والاعتقاد به[17]. فبناءً على هذا وجوب المعرفة مقدّمة للاعتقاد، فهي واجب غيريّ، لا نفسي[18]، حيث إن مجرد المعرفة لا تدفع الضرر المحتمل، ولا تكون شكراً للمنعم. فالقيمة كل القيمة للمعرفة التي تقترن مع الاعتقاد، أما الفحص والنظر فهو طريقٌ للوصول إلى الاعتقاد والإيمان. فلا قيمة للنظر والفحص بحدّ ذاته.

الجهة الثالثة: كيفية الاعتقاد في أصول العقائد

إن المسائل الاعتقادية على نحوين:

الأوّل: ما يجب على المكلَّف بحكم العقل تحصيل المعرفة به، ثم يجب عليه بحكم العقل أيضاً الاعتقاد به.

الثاني: ما لا يجب على المكلَّف تحصيل المعرفة به، لا بحكم العقل، ولا بحكم الشرع، ولكن إذا حصلت له المعرفة به أحياناً يجب عليه بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب عليه.

١ـ في بيان حكم ما يجب على المكلَّف المعرفة به

وهذا كما في كلّيات مسائل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد. فقد يتمكن المكلَّف من تحصيل الاعتقاد الصحيح عن معرفةٍ يقينية بطريقٍ معتبر، من دون الخوف من مخالفته للحقّ أثناء النظر والبحث (فإنه حينئذٍ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ)، كما إذا فرضنا أنه يعيش في عهد النبيّ‌ﷺ، ولم تكن هناك مشقة للذهاب إليه، وطلب المعجزة منه، أو كان يعيش في عهد الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم، فكان بوسعه أن يذهب إليهم، ويبحث عن صحّة دعواهم الإمامة، فيصدق بصدق دعواهم عندئذٍ. فهل يجوز له الاكتفاء بظنّه في هذا الفرض، بأن يعتمد على اشتهار معاجز النبيﷺ حتّى يعتقد ظنياً أنه هو النبيّ الصادق، أو يكتفي بخبر واحد دالّ على إمامة إمام زمانه، أم يجب عليه البحث المورث للقطع واليقين؟

يمكن تصنيف أقوال العلماء في هذه المسألة ضمن قولين:

القول الأوّل: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال. وهو المعروف عن الأكثر(١٩).

القول الثاني: كفاية الظنّ وعدم اعتبار تحصيل القطع (وإنْ اختلف العلماء في كيفية تحصيل الظنّ بأن يكون ناشئاً من النظر والاستدلال أو الخبر الواحد أو كفاية الظنّ مطلقاً)(٢٠).

أما القول الأول فيستدلّ عليه بأمرين:

الأوّل: الإجماعات المنقولة، بل المحصَّلة، على وجوب العلم وعدم كفاية

الظنّ[٢١].

الثاني: الآيات والأخبار الدالّة على وجوب الإيمان والعلم والتفقُّه والتصديق والإقرار والشهادة والتديُّن وعدم الرخصة في الجهل والشكّ ومتابعة الظنّ[٢٢]، وذلك كقول رسول اللهﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنْ مَظَانِّهِ، واقْتَبِسُوهُ مِنْ أَهْلِهِ، فَإِنَّ تَعْلِيمَهُ للّه حَسَنَةٌ، وطَلَبَهُ عِبَادَةٌ، والْمُذَاكَرَةَ بِهِ تَسْبِيحٌ الحديث»[٢٣]؛ وقول أبي عبد اللهؑ: «لا يَسَعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا ويَتَفَقَّهُوا ويَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ»[٢٤]؛ وقولهؑ، عندما سُئل عن قوله تعالى: ﴿**فَلِلهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾: «إِنَّ اللّه تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَكُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ لَهُ: أَفَلا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ! وإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلاً قَالَ لَهُ: أَفَلا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ، فَيَخْصِمُهُ، وذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»[٢٥].

ولكنْ لا يخلو الاستدلال بهما من عدّة إيرادات:

أما الإجماع فهو محتمل المدركية، فلا يكون إجماعاً تعبُّدياً كاشفاً عن رأي المعصوم.

وأما الأخبار فيَرِدُ عليها:

أوّلاً: إن بعضها ظاهرة في أن موردها هي وجوب تعليم المسائل العملية الفرعية التي يستتبع عملاً. ويشهد لذلك أن كثيراً ما نرى أن الفقهاء يستدلّون ببعض هذه الأخبار للزوم الفحص في الشبهات التحريمية[٢٦].

ثانياً: إن الأدلة المذكورة مختلفة المفاد؛ فبعضها ظاهرٌ في وجوب تحصيل العلم، وهو ما دلّ على وجوب التفقُّه والعلم والمعرفة؛ وبعضها ظاهرٌ في وجوب الاعتقاد وعقد القلب عليها، وهو ما دلّ على وجوب الإيمان والتصديق والإقرار والشهادة والتديُّن. والظاهر أنهما مختلفان حقيقةً ووجوداً، وأن العلم والمعرفة من سنخ الصفات النفسية، والاعتقاد وعقد القلب من سنخ الأفعال النفسية. كما أن الظاهر عدم التلازم بينهما خارجاً، بل يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فيمكن الاعتقاد بما علم خلافه، فضلاً عمَّنْ رأى الحقّ وعرفه ولكنْ جحده بقلبه، فلا محيص من الأخذ بظاهر الثانية، وأن الواجب هو الاعتقاد بأصول العقيدة. وأما العلم والمعرفة فهو الطريق العقلي المعذِّر المتعارف في تحصيله، وإنْ لم يكن هو المنحصر.

وأما القول الثاني فيمكن الاستدلال عليه بأمرين:

الأوّل: مقتضى الدليل العقلي. وتقريره أن وجوب تحصيل المعرفة في أصول الدين حكمٌ عقلي، لا شرعي، فلا سبيل للشرع لتحديد حدودها وكيفية تحصيلها. فكما أن وجوب تحصيل المعرفة كان بحكم العقل (إما من جهة أنها دافعةٌ لخوف الوقوع في الضرر أو من جهة لزوم شكر المنعم)، فكيفية امتثاله وما يجزئ عنه بحكم العقل أيضاً. فلو فرضنا أن المعرفة الظنية المورثة للاطمئنان دافعةٌ لخوف الوقوع في الضرر، وبه يتحقَّق شكر المنعم، فلا محالة حصل الامتثال، وحكم العقل بكفاية المعرفة الظنّية (فكما يقال: إن الانطباق قهري، والإجزاء عقلي). فلا دليل على وجوب تحصيل معرفة أكثر من هذه المعرفة.

الثاني: إطلاق الروايات؛ فإن الروايات التي وردت في بيان أدنى المعرفة الواجبة تفسِّر أدنى المعرفة بأنه الإقرار بثوابت العقيدة، من دون تقييدها بأن تكون المعرفة يقينية، بل الواجب هو الإقرار بها وعقد القلب عليها، وإنْ حصلت عن طريق ظنّي.

ومن تلك الروايات: ما عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألتُه عن أدنى المعرفة؟ فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره، ولا شبه له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنّه ليس كمثله شيء[٢٧].

ومنها: ما عن عبد العزيز بن المهتدي قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن التوحيد؟ فقال: كلّ مَنْ قرأ قل هو اللّه أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد[٢٨].

الثالث: مقتضى سيرة المتشرِّعة. وتقريره أن تحصيل المعرفة اليقينية بالإمامة الخاصّة في عهد المعصومين عليهم السلام كثيراً ما كان متوقِّفاً على أحد أمرين:

١ـ النصّ من الإمام السابق بأن يصرِّح كلّ إمامٍ بوصيّه، فقد عقد الكليني باباً لكلّ إمامٍ أورد فيه الروايات التي وردت عن الإمام السابق، وتشير وتنصّ على إمامته[٢٩].

٢ـ مراجعة كلّ شخص للإمام وملاحظة توفُّر أمارات الإمامة فيه، وذلك إما من خلال الأسئلة[٣٠] أو مشاهدة المعاجز على يدَيْه[٣١] أو مشاهدة مواريث الأئمّة عليهم السلام:

فعن البزنطي قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: إِذَا مَاتَ الإِمَامُ بِمَ يُعْرَفُ الَّذِي بَعْدَهُ؟ فَقَالَ لِلإِمَامِ عَلامَاتٌ: مِنْهَا أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ وُلْدِ أَبِيهِ، ويَكُونَ فِيهِ الْفَضْلُ

والْوَصِيَّةُ، ويَقْدِمَ الرَّكْبُ فَيَقُولَ: إِلَى مَنْ أَوْصَى فُلانٌ فَيُقَالَ: إِلَى فُلانٍ، وَالسِّلاحُ فِينَا بِمَنْزِلَةِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، تَكُونُ الإِمَامَةُ مَعَ السِّلاحِ حَيْثُمَا كَانَ[٣٢].

وعن أبي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِعليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ، بِمَ يُعْرَفُ الإِمَامُ؟ قَالَ: فَقَالَ: بِخِصَالٍ؛ أَمَّا أَوَّلُهَا فَإِنَّهُ بِشَيْءٍ قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَبِيهِ فِيهِ بِإِشَارَةٍ إِلَيْهِ لِتَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةً؛ وَيُسْأَلُ فَيُجِيبُ؛ وإِنْ سُكِتَ عَنْهُ ابْتَدَأَ؛ ويُخْبِرُ بِمَا فِي غَدٍ؛ ويُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ. ثُمَّ قَالَ لِي: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، أُعْطِيكَ عَلامَةً قَبْلَ أَنْ تَقُومَ، فَلَمْ أَلْبَثْ أَنْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ، فَكَلَّمَهُ الْخُرَاسَانِيُّ بِالْعَرَبِيَّةِ، فَأَجَابَهُ أَبُو الْحَسَنِعليه السلام بِالْفَارِسِيَّةِ، فَقَالَ لَهُ الْخُرَاسَانِيُّ: وَاللهِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا مَنَعَنِي أَنْ أُكَلِّمَكَ بِالْخُرَاسَانِيَّةِ غَيْر أَنِّي ظَنَنْتُ أَنَّكَ لا تُحْسِنُهَا، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، إِذَا كُنْتُ لا أُحْسِنُ أُجِيبُكَ فَمَا فَضْلِي عَلَيْكَ! ثُمَّ قَالَ لِي: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، إِنَّ الإِمَامَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ كَلامُ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ، وَ لا طَيْرٍ، وَ لا بَهِيمَةٍ، وَ لا شَيْءٍ فِيهِ الرُّوحُ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ هَذِهِ الْخِصَالُ فِيهِ فَلَيْسَ هُوَ بِإِمَامٍ[٣٣].

ولكنْ لم نعهد حصولهما لجميع مَنْ كان على مذهب أهل البيتعليهم السلام ممَّنْ كان بوسعه أن يأتي عند الإمام المعصومعليه السلام؛ فإن كثيراً من أبناء مدرسة أهل البيتعليهم السلام، ممَّنْ كانوا في العراق والخراسان والشام آنذاك، كان بإمكانهم أن يأتوا إلى المدينة (مثلاً)، ويسألوا الإمام عن مسائل الحلال والحرام، وعن الأمور الغيبية، ومشاهدة السلاح الذي كان من مواريث الإمامة، حتّى تحصل لهم المعرفة اليقينة بالإمامة، ومع ذلك لم تشهد الأخبار بذلك، ولم تكن هذه ظاهرة بينهم. فلذا كان يكتفى لإثبات ذلك بأخبار الآحاد، بل لم يَرِدْ عتابٌ من أحد الأئمةعليهم السلام لشيعتهم باعتبار أنهم اعتمدوا في معرفة الإمامة على طريق ظنّي (أي أخبار الآحاد)، ولم يتجشَّموا عناء السفر للحصول على المعرفة اليقينية بالإمامة (مثلاً).

ولا سيَّما أنّه لم يكن أمر الإمامة والوصيّة واضحاً كالشمس في رابعة النهار، فلذا نرى أن بعضاً من أجلاّء أصحاب الأئمة وقعوا في شبهة الوَقْف[٣٤] أو الفطحية[٣٥]. وممّا يشهد لذلك ما رواه أبو عبيدة الحذّاء قال: «كنا زمان أبي جعفرعليه السلام حين قبض نتردَّد كالغنم لا راعي لها، فلقيتُ سالم بن أبي حفصة، فقال: يا أبا عبيدة، مَنْ إمامك؟ قلتُ: أئمتي آل محمد صلوات الله عليهم، الحديث[٣٦].

فإذا كان أجلاّء أصحاب الأئمة قد التبس عليهم الحقّ فكيف بعامّة الناس من أتباع أهل البيت عليهم السلام؟! فنرى أن كبار الأصحاب كان عندهم الحرص في معرفة الحقّ من الباطل بالرجوع إلى أمارات الإمامة، ولكنْ لم تصل إلينا هذه المحاولة من عامّة الناس. فلذا قال بعض الأعلام المعاصرين: يكون الواجب النفسي هو الاعتقاد، وليس العلم إلا واجبٌ طريقيّ من حيث كونه معذِّراً عقلاً، فلو فرض حصول الاعتقاد مع الظنّ كفى في تحقُّق الدين، وإنْ لم يكن الظنّ طريقاً عقلياً معذِّراً، بل يجب بحكم العقل تحصيل العلم بالطرق الصحيحة الصالحة للاحتجاج، من دون تقصير في المقدّمات، ليتمّ به الأمان، إلاّ أن الحكم المذكور لمّا كان طريقياً صِرْفاً لم تضرّ مخالفته مع فرض الإصابة والوصول للواقع[٣٧].

وممّا يشهد لجواز العمل بالمظنون في العقائد هو أن الكتاب والخبر المتواتر وإنْ كانا قطعيّي الصدور، ولكنهما ظنّيي الدلالة. فلو كان العمل بالظنّ مرفوضاً لما جاز التمسُّك بالآيات والأخبار المتواترة، حيث إن ظاهرهما ظنّي، مع أن مَنْ يشترط المعرفة القطعية في العقائد لا يأبى عن الاستدلال بظواهر الكتاب والأخبار المتواترة. فلذا ذكر بعض مَنْ يرى لزوم المعرفة القطعية في العقائد[٣٨] أنّا نقطع بجواز العمل بالظواهر في العقائد؛ فإنّ انحصار طريق التبليغ والبيان عُرْفاً بالظواهر ممّا يبعد معه عدم حجِّيتها، مع كون كثيرٍ من الأصول لا طريق لها إلا السَّماع. واحتمال التوقُّف على النصوص قطعية الدلالة بعيدٌ جدّاً؛ لعدم الضابط لها، ممّا يمنع من صلوحها للاستدلال والاحتجاج[٣٩].

هذا كلُّه إذا كان الشخص قادراً على تحصيل المعرفة اليقينية، وأما إذا عجز عن تحصيل اليقين فكفاية تحصيل الظنّ يكون بطريقٍ أَوْلى[٤٠].

فقد تحصَّل إلى هنا كفاية المعرفة الظنية إذا وصلت إلى مرحلة الاطمئنان النفسي، الذي دون مرتبة العلم. ثم لا شَكَّ أن المعتبر في ذلك هو الاطمئنان الشخصي، لا النوعي، حيث إن بناء العقلاء هو عدم التسامح في الأمور المهمة والمصيرية، فإذا لم يحصل للإنسان الاطمئنان الشخصي في أصول العقائد فلا يزول خوف الضرر. فالحكم العقلي بلزوم رفع خوف الضرر يلزم الإنسان أن يبحث ويفحص حتّى يحصل

له الاطمئنان، فإن الاكتفاء بالاطمئنان النوعي يكون في الموارد التي يتسامح فيها العُرْف بعدم لزوم التدقيق في تحصيل الاطمئنان الشخصي، فيجوز له التعبُّد بالاطمئنان الحاصل لعامّة الناس، ولكنْ بما أن وجوب المعرفة حكمٌ عقلي، ولا تعبُّد في الحكم العقلي لم يَجُزْ له الاكتفاء بالاطمئنان النوعي.

ثم إنه ظهرت في الشريعة أمور صارت ضروريّة الثبوت من النبيّ صلى الله عليه وآله، كالفرائض اليومية، والخمس والزكاة، فيكفي في الإيمان عدم إنكارها. فبعد أن ارتحل رسول الله صلى الله عليه وآله كان إنكار الزكاة مثلاً علامة الردّة. وكثيرٌ من حروب الردّة كان منشؤها هو التوقُّف عن إرسال الزكاة إلى الحكومة، فتعارف في مصطلح القوم أن منكر الضروريّ خارجٌ عن الإسلام، ولم يذكر أن معتقد الضروري هو المؤمن مثلاً.

٢ـ ما يجب تحصيل الاعتقاد به إذا حصلت له المعرفة به

فمع فقدان المعرفة لا يجب الاعتقاد. وقد مثَّل له الشيخ الأعظم بتفاصيل البرزخ والمعاد، من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والحوض والجنة والنار وغير ذلك، مما أشير إليه، بل كلّ شيء أخبر به النبيّ صلى الله عليه وآله، ممّا مضى أو يأتي، من تكليفٍ أو غير تكليف، كاللوح والقلم والعرش والكرسي ونحو ذلك، إذا حصلت له المعرفة به فليس له الإنكار والجحود أو الوقف والتأمُّل فيه، بل عليه الاعتقاد به وعقد القلب عليه والتحمُّل والانقياد له، عقلاً وشرعاً، وإلاّ فليس بمؤمنٍ.

فإذا كانت المعرفة يقينية فلا كلام في لزوم عقد القلب على ذلك، وإنما الكلام فيما إذا حصلت المعرفة عن طريقٍ ظنّي، بأن قامت الأمارة على ذلك، فهل يجب عندئذٍ عقد القلب عليها والتعبُّد بها أم لا؟

وقد اختلف العلماء في حكمه على قولين:

القول الأوّل: ذهب الشيخ والسيد المرتضى والشهيد الثاني إلى عدم حجِّية الظنّ في مثل هذه المسائل العقائدية، فلا يجب عندئذٍ عقد القلب بحَسَب مقتضى الدليل الظنّي.

وقد ذكروا وجوهاً لذلك:

الوجه الأول: الإجماع. فذكر الشيخ في العدّة أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقي، إلاّ عن بعض مَنْ عبر عنهم بغَفَلة أصحاب الحديث[٤١]. كما أن هذا هو الظاهر من عبارة السيد المرتضى[٤٢].

الوجه الثاني: إن جواز العمل بالظنّ في الأحكام الشرعية محلّ الاختلاف بين الأعلام، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية؟![٤٣].

وفيه:

أما الوجه الأول، ومضافاً إلى أنه محتمل المدركية، فإن المسألة ليست اتّفاقية؛ فإن هناك كثيراً من فقهاء الإمامية ذهبوا إلى جواز العمل بالأدلّة الظنية في المسائل العقائدية.

وأما الوجه الثاني فكون جواز العمل بالظنّ في الأحكام الشرعية محلّ الاختلاف لا يوجب الترديد في جواز التعبُّد بالظنّ في أصول العقائد، فإن المدار على قيام الحجّة على جواز التعبُّد بالظنّ، فإذا كانت الحجّة تامة فلا مجال للتوقُّف بالعمل بالمظنونات.

القول الثاني: جواز التعبُّد بالظنّ في أصول الدين. وقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى جواز ذلك. والوجه في ذلك هو إطلاق أدلة حجِّية الأمارات، فإن مقتضى حجِّية الظنّ الخاصّ هو حجِّية الأمارة في جميع الموارد التي قامت عليها؛ فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك، وكذلك إنّ ما دل على حجِّية ظاهر الكتاب و الخبر المتواتر لا يأبى عن وجوب التديُّن بما تدلّ عليه من أصول العقائد[٤٤].

وهذا هو الصحيح؛ حيث إن سيرة المتشرِّعة على العمل بهذه الأخبار. فلولا جواز ذلك لما تعرَّض أصحاب المعاجم الروائية لذكر أخبار الآحاد المتعلِّقة بأصول الدين. فإذا رجعنا إلى كثيرٍ من تفاصيل العقائد في ما يخصّ التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد لرأينا أن كثيراً منها أخبار آحاد، فلو لم يجُزْ عقد القلب على هذه الأخبار فما هو السبب في نقلها في هذه الكتب[٤٥]. فمن المستبعد جدّاً أن يكون الغرض هو مجرّد عرض روايات لتكثير دائرة معلومات القارئ العامّة، مع أنّا إنْ لاحظنا المتشرِّعة لرأينا أنهم يبنُون منظومتهم العقائدية على هذه الأخبار.

المرحلة الثانية: كيفية التمييز بين هذين القسمين

بعد أن بيَّنّا حكم القسمين يبقى الكلام في التمييز بين هذين القسمين. فالمهم هو تمييز الاعتقادات التي من قبيل: القسم الأول، أي ما يجب تحصيل المعرفة به، عن القسم الثاني، والذي لا يجب تحصيل المعرفة فيه.

فقد اختلف العلماء في بيان مصاديق المعرفة الواجبة على قولين:

القول الأوّل: ذهب العلاّمة الحلّي إلى أنّ معرفة الباري تعالي وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنبوّة، والإمامة، والمعاد، كلّها واجبة، ومن القسم الأوّل. فبناءً على أن وجوب تحصيل المعرفة اليقينية في هذا القسم يجب الفحص عنها حتّى اليأس، فإنْ حصل العلم فبها، وإلا لا يكفي الظنّ بذلك. ومَنْ جهلها عن تقصيرٍ فقد خرج عن ربقة المؤمنين[٤٦].

وقد يستدل على ذلك بعدّة أدلة:

الأوّل: الآية الكريمة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، بناء على أنّ المقصود من «ليعبدون» هو «ليعرفون»[٤٧].

الثاني: قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ**﴾ (التوبة: ١٢٢)، بناءً على شموله للمعارف الإلهية؛ بقرينة استشهاد الإمامعليه السلام بها لوجوب النَّفْر لمعرفة الإمامعليه السلام بعد موت الإمام السابق[٤٨].

الثالث: صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد اللهعليه السلام: «مَا أَعْلَمُ شَيْئاً بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلَ مِنْ هَذِهِ الصَّلاةِ»[٤٩]، بناءً على أن الأفضلية من الواجب، خصوصاً من الصلاة، تستلزم الوجوب.

الرابع: عموم قولهصلى الله عليه وآله: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلا إِنَّ اللّه يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ»[٥٠].

القول الثاني: ذهب الشهيد الأول[٥١]، والشهيد الثاني[٥٢]، والمحقق الثاني[٥٣]، والفاضل الجواد، والشيخ الأنصاري، إلى أن المعرفة الواجبة في المسائل العقادية هي التصديق بكلّيات المسائل العقائدية، دون تفاصيلها. فمعرفة الكليات من قبيل: القسم الأول يجب تحصيل المعرفة فيها، وأما معرفة تفاصيلها فهو من النوع الثاني، فإذا حصلت المعرفة فيها فبها، وإلاّ فلا يجب تحصيلها.

ويمكن أن يستدلّ لهذا القول بوجهين:

الأوّل: ذكرنا أن الدليل على وجوب تحصيل المعرفة عقليّ،(وأنه لا يمكن أن يكون نقلياً)، فإما أن نقول بوجوب المعرفة من جهة دفع الضرر عن النفس؛ أو من جهة لزوم شكر المنعم.

ثمّ تارةً نعلم بأن هذا الأصل العقائدي من قبيل: القسم الأول، فتجب معرفته؛ وتارةً نعلم بأنه من القسم الثاني فلا يجب تحصيل معرفته؛ وتارة نشكّ في أنه من قبيل: القسم الأول حتّى تجب معرفته، أو من قبيل: القسم الثاني فلا تجب معرفته، فعندئذٍ وإنْ قلنا: إن العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجّة في ما بقي[٥٤]، ولكنْ لا يصحّ التمسُّك بدليل وجوب تحصيل المعرفة لإثبات لزوم تحصيل المعرفة في مورد الشكّ؛ حيث إن دليل وجوب تحصيل المعرفة لبّيّ، فيجب الأخذ بالقَدَر المتيقَّن منه، وهو كليات المسائل العقائدية، دون تفاصيلها، فتجري أصالة البراءة فيها، من دون معارضٍ.

إنْ قلتَ: إن المدار في لزوم تحصيل المعرفة هو دفع الضرر المحتمل، فالاكتفاء بتحصيل المعرفة في كليات أصول العقائد لا يزيل احتمال الضرر.

قلنا: إن وجوب دفع الضرر يقتضي وجوب تحصيل المعرفة. فعند الشك في الموارد التي يجب تحصيل معرفتها وعدمها يدور الوجوب بين الأقلّ والأكثر، فالواجب هو الأقلّ (أي القَدَر المتيقَّن)، وتجري البراءة في الأكثر.

الثاني: إن وجوب تحصيل المعرفة في تفاصيل أصول العقائد لعامّة الناس تكليفٌ بما لا يطاق، حيث إن المعرفة التفصيلية بأصول العقائد لا يحصل إلاّ بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار من جهةٍ، وقوة نظرية وإحاطة كاملة بالبراهين العقلية على التوحيد وصفات الباري تعالى وما يجوز له وما لا ينبغي عليه لئلاّ يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ولا تحصل هذه القوّة إلا للأوحديّ من الناس[٥٥].

الثالث: إن هناك عدّة روايات تحدِّد دائرة المعرفة الواجبة بكلّيات أصول العقائد، دون تفاصيلها؛ فإن مفاد هذه الأخبار هو أن خوف الضرر ينتفي بتحصيل المعرفة بكلّيات أصول العقائد، من دون لزوم تحصيل المعارف التفصيلية:

ومنها: صحيحة عَجْلانَ أَبي صَالِحٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبي عَبْدِ اللّهِ عليه السلام: أَوْقِفْنِي عَلَى حُدُودِ الإِيمَانِ، فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّه وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّه، والإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللّه، وصَلَوَاتُ الْخَمْسِ، وأَدَاءُ الزَّكَاةِ، وصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، وحِجُّ الْبَيْتِ، ووَلايَةُ وَلِيِّنَا، وعَدَاوَةُ عَدُوِّنَا، والدُّخُولُ مَعَ الصَّادِقِينَ(٥٦).

ومنها: صحيحة عِيسَى بْنِ السَّرِيِّ أَبي الْيَسَعِ قَالَ: قُلْتُ لأَبي عَبْدِ اللّهِ عليه السلام: أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الإِسْلامِ الَّتِي لا يَسَعُ أَحَداً التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا، الَّذِي مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ، ولَمْ يَقْبَلِ [اللّه] مِنْهُ عَمَلَهُ، ومَنْ عَرَفَهَا وعَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ، وقَبِلَ مِنْهُ عَمَلَهُ، ولَمْ يَضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيْءٍ مِنَ الأُمُورِ جَهْلُهُ؟ فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّه والإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله، والإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللّه، وحَقٌّ فِي الأَمْوَالِ الزَّكَاةُ، والْوَلايَةُ الَّتِي أَمَرَ اللّه عَزَّ وَجَلَّ بهَا وَلايَةُ آلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله (٥٧).

ومنها: صحيحة أَبي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللّهِ عليه السلام، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْت فِدَاكَ، أَخْبِرْنِي عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَ اللّه عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعِبَادِ مَا لا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ، ولا يُقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرُهُ، مَا هُوَ؟ فَقَالَ: أَعِدْ عَلَيَّ، فَأَعَادَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّه وأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله، وإِقَامُ الصَّلاةِ، وإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وحِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ، ثُمَّ سَكَتَ قَلِيلاً، ثُمَّ قَالَ: والْوَلايَةُ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا الَّذِي فَرَضَ اللّه عَلَى الْعِبَادِ، ولا يَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ! فَيَقُولَ: أَلاَ زِدْتَنِي عَلَى مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكَ، ولَكِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللّه؛ إِنَّ رَسُولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله سَنَّ سُنَناً حَسَنَةً جَمِيلَةً يَنْبَغِي لِلنَّاسِ الأَخْذُ بِهَا(٥٨).

ومنها: صحيحة إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى أَبي جَعْفَرٍ عليه السلام، وَمَعَهُ صَحِيفَةٌ، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: هَذِهِ صَحِيفَةُ مُخَاصِمٍ يَسْأَلُ عَنِ الدِّينِ الَّذِي يُقْبَلُ فِيهِ الْعَمَلُ، فَقَالَ رَحِمَكَ اللّه، هَذَا الَّذِي أُرِيدُ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّه وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، وتُقِرَّ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللّه، والْوَلايَةُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، والْبَرَاءَةُ مِنْ عَدُوِّنَا، والتَّسْلِيمُ لأَمْرِنَا، وَالْوَرَعُ، والتَّوَاضُعُ، وانْتِظَارُ قَائِمِنَا؛ فَإِنَّ لَنَا دَوْلَةً إِذَا شَاءَ اللّه جَاءَ بِهَا(٥٩).

ومنها: صحيحة إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الدِّينِ الَّذِي لا

يَسَعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ؟ فَقَالَ: الدِّينُ وَاسِعٌ، ولَكِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِنْ جَهْلِهِمْ، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَأُحَدِّثُكَ بِدِينِيَ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ، فَقَالَ: بَلَى، فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إلاَّ اللّه وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، والإِقْرَارَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللّه، وأَتَوَلاَّكُمْ، وأَبْرَأُ مِنْ عَدُوِّكُمْ ومَنْ رَكِبَ رِقَابَكُمْ وتَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ وظَلَمَكُمْ حَقَّكُمْ. فَقَالَ: مَا جَهِلْتَ شَيْئاً، هُوَ واللّهِ الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ. قُلْتُ: فَهَلْ سَلِمَ أَحَدٌ لا يَعْرِفُ هَذَا الأَمْرَ؟ فَقَالَ: لا، إلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ، قُلْتُ: مَنْ هُمْ؟ قَالَ نِسَاؤُكُمْ وأَوْلادُكُمْ، ثُمَّ قَالَ: أَرَأَيْتَ أُمَّ أَيْمَنَ، فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَمَا كَانَتْ تَعْرِفُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ[٦٠].

فإن في قوله‰: «ما جهلْتَ شيئاً» دلالةٌ واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

فالمستفاد من مجموع هذه الروايات كفاية الاعتقاد وعقد القلب على كليات المسائل العقائدية، من دون لزوم تحصيل أكثر منها لدفع الضرر المحتمل.

ويمكن بيان ذلك (تَبَعاً للشيخ الأعظم في فرائد الأصول) ضمن النقاط التالية:

الأولى: يكفي في معرفة الربّ التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته الثبوتيّة الراجعة إلى صفتَيْ العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنّه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً[٦١].

الثانية: يكفي في معرفة النبيّ‘ معرفة شخصه بالنَّسَب المعروف المختصّ به، والتصديق بنبوّته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوما بالمَلَكة من أوّل عمره إلى آخره[٦٢].

الثالثة: يكفي في معرفة الأئمّة صلوات اللّه عليهم معرفتهم بنَسَبهم المعروف، والتصديق بأنّهم أئمّة يَهْدون بالحقّ، ويجب الانقياد إليهم، والأخذ منهم[٦٣].

وقد ورد في لسان بعض هذه الروايات (كصحيحة عجلان أبي صالح؛ وصحيحة عيسى بن السرّي أبي اليسع) أن من دعائم الدين هو «الإقرار بما جاء به من عند اللّه»، والظاهر أن ليس المقصود هو الاعتقاد التفصيلي بكلّ ما جاء به النبيّ‘، كيف وإنّ بعضاً من كبار تلامذة الإمام الصادق‰ لم يكن يعتقد بتفاصيل مسائل الإمامة، كالعصمة والعلم اللَّدُني[٦٤]؟! فالظاهر أن المقصود من ذلك هو عقد القلب على أن النبي‘ لا ينطق عن الهوى، حيث إن كلامه ليس إلاّ وَحْياً

من الله تعالى[٦٥]. فكلُّ ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هو الصحيح والمطابق للواقع، فالمعتبر هو عدم إنكار ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، لا وجوب الاعتقاد التفصيلي بها[٦٦].

وهناك عدّة روايات تشهد لهذا الاستظهار:

منها: ما قد ورد في بعض الأخبار من تفسير معرفة حقّ الإمام عليه السلام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة[٦٧].

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا[٦٨].

ومنها: عن الصادق عليه السلام: واللّهِ، إنه ليدخلها [الجنة] قومٌ يُقال لهم الحقّية، قلتُ: يا سيدي، ومَنْ هم؟ قال قومٌ من حبِّهم لعليٍّ يحلفون بحقِّه، ولا يدرون ما حقُّه وفضله[٦٩].

وبالجملة فالقولُ بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات، المنزَّه عن النقائص، وبنبوّة محمد صلى الله عليه وآله، وبإمامة الأئمّة عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم، والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ، الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة، غيرُ بعيدٍ؛ بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرّة. والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في اعتقاد المكلَّف، بحيث إذا سألْتَه عن شيءٍ ممّا ذُكر أجاب بما هو الحقّ فيه، وإنْ لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواصّ. وأما التديُّن بسائر الضروريات فلا يجب الاعتقاد بها، ويكفي عدم إنكارها مع العلم بكونها من الدين[٧٠].

فتحصَّل إلى هنا:

أوّلاً: إن المدار في المعرفة هو الاطمئنان، ولو كان ظنّياً.

ثانياً: لا يلزم تحصيل المعرفة في تفاصيل أصول العقائد، فالواجب هو تحصيل المعرفة في كليات أصول العقائد.

المرحلة الثالثة: ما هي الطرق المعتبرة في تحصيل المعرفة، ولو الظنّية؟

لا كلام أن المعرفة الناشئة من الطرق التي تورث اليقين غالباً معتبرة، كالمعرفة الناشئة من نصّ الآيات الكريمة، أو المعرفة الناشئة من الأخبار المتواترة، أو

المعرفة الناشئة من البراهين العقلية البديهية. وإنما الكلام في ما عداه من الطرق التي تؤدي إلى المعرفة بأصول العقائد، فهل يمكن الاستدلال بالأمارات المعتبرة بعنوان الظنّ الخاص؟ ثم هل المعرفة الناشئة من التقليد معتبرة أم لا؟ وفي الأخير نذكر هل المعرفة الناشئة من الطرق غير المعتبرة في الأحكام الفرعية (كالاستخارة أو المنامات) حجّة أم لا؟

فيقع الكلام ضمن ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الظنون الخاصّة المعتبرة في استنباط الفروع

اختلف الأعلام في اعتبار خبر الواحد في أصول العقائد.

ويمكن حصر كلماتهم ضمن الأقوال التالية:

١ـ عدم حجِّية خبر الواحد في المسائل الاعتقادية مطلقاً[٧١]. وهو قول الأكثر[٧٢].

٢ـ حجِّية خبر الواحد في المسائل الاعتقادية[٧٣].

٣ـ حجِّية خبر الواحد عند التطابق مع الحكم العقلي[٧٤].

واستدلّ للقول الأول بعدّة أمور:

الأمر الأوّل: الإجماع. فظاهر الشيخ في العدّة أن عدم جواز الاستدلال بالخبر الواحد في أصول الدين اتّفاقي[٧٥].

وفيه: قد خالف هذا الإجماع كثيرٌ من العلماء، حيث إن كثيراً منهم يستدلّ بأخبار الآحاد المرويّة في الكافي، للكليني؛ والتوحيد، للصدوق.

الأمر الثاني: إن غاية ما تفيده أخبار الآحاد هو الظنّ، ولا ينفع الظنّ في العقائد التي يُفترض فيها اطمئنان القلب ورسوخ الفكرة في القلب والنفس، فلذا يشترط تواتر النصّ، أو استفاضته إلى حدٍّ يورث العلم[٧٦].

وفيه: إن هذا الاستدلال بناءً على لزوم تحصيل المعرفة القطعية في العقائد. ولكنْ، كما ذكرنا في المرحلة الأولى، يجوز الاكتفاء بالظنّ فيها.

الأمر الثالث: إن حجِّية خبر الواحد في الأحكام الشرعية مختلفٌ فيها، وهو دليلٌ ظنّي، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية؟!![٧٧].

وفيه ما لا يخفى؛ حيث إن الاختلاف في الاستدلال بأخبار الآحاد في الفروع لا

يوجب وَهْنها في الأصول.

فالصحيح أن يُقال: إن المدار في حجِّية أخبار الآحاد في أصول العقائد هو الأدلة؛ فإذا كانت أدلة الحجِّية تامّة فلا شَكَّ في جواز الأخذ بها.

فنقول عندئذٍ: ذكرنا في ما سبق:

أوّلاً: إن وجوب النظر والبحث في أصول العقائد وجوبٌ غيريّ، بغرض تحصيل المعرفة؛ حيث إن تحصيل المعرفة واجبٌ.

ثانياً: إن الحاكم بوجوب المعرفة هو العقل؛ بغرض دفع الخوف من الضرر؛ وبغرض شكر المنعم، فهو وجوبٌ غيريّ أيضاً.

ثالثاً: ليست المعرفة بحدّ ذاتها غرضاً للباحث في أصول الدين، بل الغرض هو الاعتقاد، فلا قيمة للمعرفة بما هي هي إذا لم تقترن بالاعتقاد القلبي. فالغرض الأساسي هو الاعتقاد، والقيمة كلّ القيمة للاعتقاد، ووجوب المعرفة من جهةٍ ووجوب النظر من جهةٍ أخرى إنما هو بغرض الاعتقاد المطابق للواقع.

رابعاً: لا يشترط في المعرفة أن تكون يقينيّةً، بل يجوز الاكتفاء بالمعرفة الظنية؛ حيث إن الغرض من المعرفة هو دفع خوف الضرر، فإذا حصل الاطمئنان من الوقوع في الضرر من خلال المعرفة الظنية فلا داعي للتكلُّف بتحصيل المعرفة القطعية.

إذا عرفْتَ هذا، فالعمدة هي حصول الاطمئنان الذي يزول به خوف الضرر، ولا سيَّما أن المدار في المعرفة هو حصول الاعتقاد للإنسان بحيث يعقد قلبه على الالتزام بالأصول. فبناءً على هذا إن خبر الواحد المرويّ عن الثقة (ولا سيَّما إذا كان السند صحيحاً أعلائياً) يوجب اطمئنان الإنسان بأن مضمونه هو المطابق للواقع، فإذا قلنا بجواز الاكتفاء بالمعرفة الظنية في مجال العقائد فلا شَكَّ في جواز الاستدلال بخبر الواحد فيها.

ويؤيِّده ما ذكره الشيخ الأعظم في فرائد الأصول، من أنه إذا كان الغرض من وجوب التديُّن بالاعتقاديات هو الإقرار باللسان وعقد القلب عليه فلا مانع من وجوب التديُّن بمضمون خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر؛ فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل مطلقٌ، يشمل هذا النوع من التصديق أيضاً. فإطلاق حجِّية خبر الواحد يشمل الفروع والأصول معاً[٧٨].

فتبين ممّا ذكرنا جواز العمل بخبر الواحد في العقائد.

نعم، يبقى السؤال في جواز التمسُّك بظواهر الكتاب والخبر المتواتر، مع أنه ظنّي. ونحن نكتفي بما ذكره الشيخ الأعظم في فرائد الأصول: «وممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين؛ فإنّه قد لا يأبى دليل حجِّية الظواهر عن وجوب التديُّن بما تدلّ عليه من المسائل الأصوليّة التي لم يثبت التكليف بمعرفتها»[٧٩].

الجهة الثانية: التقليد في أصول الدين

إن التقليد لغةً جعل الغير ذا قلادة، ومنه: تقليد الهدي[٨٠].

وأما في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تحديده؛ فذهب البعض إلى أنه قبول قول الغير في الأحكام الشرعية من غير دليلٍ على خصوصية ذلك الحكم؛ وذهب البعض الآخر إلى أنه قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد[٨١]؛ وذهب آخرون إلى أنه العمل بقول الغير من غير حجّة[٨٢].

فبناءً على المعنى الثالث أشكل السيد الخوئي في إمكانية التقليد في العقائد، حيث يختص التقليد عندئذٍ بالأمور العملية، لا الأمور العلمية[٨٣]. فإمّا أن نقول: إن المعنى الثاني (وهو الملائم لمعنى التقليد في العقائد) أوفق بالمعنى اللغوي، وأظهر في عرف المتشرِّعة[٨٤]، أو يقال: إن المانعين من جواز التقليد في أصول العقائد استدلّوا ببعض الآيات والأدلة العقلية لإثبات مدَّعاهم، فلو لم يكن للتقليد معنى صحيح في أصول العقائد لما كان هناك داعٍ للإطالة في الاستدلال، بل نفس بطلان معنى التقليد في أصول العقائد كافٍ لإثبات عدم جوازه.

وكيف كان، يقع الكلام في جواز التقليد في أصول العقائد، فقد اختلفت أنظار العلماء في جوازه أو عدمه:

١ـ ذهب الأكثر إلى عدم جواز التقليد مطلقاً في أصول العقائد[٨٥].

٢ـ ذهب جماعةٌ إلى الجواز مطلقاً[٨٦].

٣ـ ذهب العلاّمة الحلّي إلى التفصيل بين مَنْ هو عاجز عن البحث والنظر، فيجوز في حقِّه، ومَنْ هو قادرٌ على النظر، فلا يجوز في حقِّه التقليد[٨٧].

وهناك أقوالٌ أخرى لا كثير جدوى في التعرُّض لها[٨٨].

والمهمّ مراجعة الأدلة، وملاحظة مقتضى دلالتها:

استدلّ المنكرون لجواز التقليد في أصول العقائد بعدّة أمور:

الأوّل: الإجماع[٨٩].

وفيه: إن الظاهر أن المجمعين استدلّوا بالوجوه التالية لبطلان التقليد في أصول الدين (كما هو المشاهد في كتب القوم). وبما أن هذا الإجماع مدركيٌّ فهو ساقط عن الاعتبار.

الثاني: إن التقليد لا يوجب علماً، فإن الإيمان الحاصل من التقليد في معرض الزوال، فيجب تثبيته بالاستدلال؛ دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون[٩٠].

وفيه: إن الإيمان الحاصل من النظر أيضاً في معرض الزوال، فإن النظر لا ينفي المعرضية المذكورة بوجهٍ. وذكر الشيخ الأعظم﵀: «أنّ الإنصاف أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقليّة للشخص المتفطّن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجَزْم؛ لكثرة الشُّبَه الحادثة في النفس والمدوَّنة في الكتب، حتّى أنّهم ذكروا شُبَهاً يصعب الجواب عنها للمحقِّقين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان؛ لأجل تصحيح عقائده، ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده...، وقد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم ولم يحصِّلوا منها شيئاً إلاّ القليل»[٩١].

الثالث: إن المقلِّد لا يخلو من أن يكون عالماً بأنّ المقلَّد محقٌّ أو لا يعلم ذلك؛ فإن كان لا يعلم فقد يحتمل أن المقلَّد على خطأ وضلال، فلا شَكَّ في بطلان هذا التقليد؛ وإنْ كان عالماً بأن مَنْ قلَّده محقٌّ لا يخلو من أن يعلم ذلك ضرورةً أو بدليل؛ أما العلم ضرورةً فهو معلوم الارتفاع؛ وإنْ علمه بدليلٍ فلا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد، فيكون اعتقاده راجعاً إلى النظر والتحقيق، لا إلى التقليد؛ أو يكون بالتقليد، فنحول الكلام إلى هذا التقليد الثاني، فترجع جميع هذه الاحتمالات، فإما أن يعلم بصحّة التقليد من خلال الدليل فهو المطلوب، وإلاّ لتسلسل التقليد إلى غير نهايةٍ[٩٢].

الرابع: إنّ القول بجواز التقليد يؤدّي إلى إنكار الضرورة؛ لأن تقليد مَنْ يقول بقِدَم الأجسام ليس بأَوْلى من تقليد مَنْ يقول بحدوثها، فيجب إمّا أن يعتقد حدوثها

وقدمها، وذلك محالٌ؛ أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محالٌ أيضاً؛ أو يرجِّح أحدهما على الآخر بلا مرجِّح، وهو باطلٌ بالضرورة[٩٣].

الخامس: ما دلّ على تحريم التقليد، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٠)، ومثل: قوله تعالى: ﴿**قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (الأعراف: ٧٠)، ومثل: قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ**﴾ (الزخرف: ٢٣). فتدلّ هذه الآيات على منع التقليد مطلقاً، وإلاّ لما استحقّ هؤلاء الكفّار ذمّاً وعتاباً وعقاباً.

والجواب عن هذا الاستدلال هو أنه بعد إقامة الأنبياء المعاجز، وإقامتهم البراهين والحجج على صحّة دعواهم، لا يبقى لهم الجَزْم، بل الظاهر زواله بمشاهدة المعجزات وخوارق العادات الصادرة عنهم. فهؤلاء الكفّار بَقُوا على مسلك آبائهم تعصُّباً وعناداً، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ**﴾ (البقرة: ١٠٩)، وقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وعُلُوّاً**﴾ (النمل: ١٤).

السادس: الأخبار الدالّة على أن الإيمان هو ما استقرّ في القلب، مثل: ما قاله الصادق، في جواب محد بن مسلم، حيث سأله عن الإيمان: «شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّه [وَ]أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّه، وَالإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللّه، وَمَا اسْتَقَرَّ فِي الْقُلُوبِ مِنَ التَّصْدِيقِ بِذَلِكَ»[٩٤]، ولا استقرار إلاّ لما حصل باليقين، ولا يحصل اليقين إلاّ بالاستدلال.

وفيه: لا ينحصر حصول الإستقرار بالإستدلال بل يحصله التقليد أيضاً ولا شك أن كل ما حصله الإستدلال غير مستقر دائماً[٩٥].

والصحيح أن يُقال: إن البحث عن جواز التقليد في أصول العقائد وعدمه راجع إلى الدليل المقتضي لوجوب المعرفة. فبناءً على المقدّمات الأربعة التي تقدَّم ذكرها في حجِّية أخبار الآحاد (إن وجوب النظر ووجوب المعرفة في العقائد غيريّ؛ إن الغرض من المعرفة هو تحصيل الاعتقاد الصحيح فالقيمة للاعتقاد؛ كفاية المعرفة الظنية) نقول:

بما أن المدار في وجوب تحصيل المعرفة هو دفع الخوف من الضرر فإذا كان التقليد يورث الاطمئنان من الخوف من الضَّرَر فلا شَكَّ أنّ التقليد صحيحٌ عندئذٍ؛ حيث إن المدار في تحصيل المعرفة ارتفاع الخوف من الضرر، وقد حصل عندئذٍ. نعم، إذا لم يرتفع الخوف من الضرر بالتقليد فيجب عندئذٍ الفحص والنظر، ولا يجوز الاكتفاء بالتقليد عَقْلاً، وهذا لا من جهة عدم حجِّية التقليد في أصول العقائد، بل من جهة بقاء الخوف من الضَّرَر المقتضي لوجوب النظر. فالعبرة بحصول الاعتقاد الصحيح وعقد القلب عليها. فلو حصل للمقلِّد هذا الاعتقاد الصحيح وعقد قلبه عليه فقد وصل إلى الحقّ، وارتفع الخوف من الضرر، فلا دليل على لزوم تحصيل المعرفة من النظر والبحث عندئذٍ بحكم العقل.

وبعبارةٍ أخرى: إن المدار هو على الوصول إلى الحقّ والاعتقاد به، فوصول الإنسان إلى الحقّ عن طريق التقليد هو محصِّل للغرض، فلا دليل على عدم جوازه.

ويؤيِّده سيرة النبيّ‘ مع أصحابه والتابعين ممَّنْ آمن من الأعراب وغيرهم بالتصديق والإقرار، فلم يكلِّفهم بالاستدلال والنظر والبحث[٩٦]. بل إن سيرة المتشرِّعة هو الاكتفاء بحصول العقيدة الصحيحة لديهم من دون ملاحظة مصدر الاعتقاد. فإن كثيراً من العوامّ من أبناء مدرسة أهل البيت^ قد اعتقدوا بأصول دينهم بالتقليد عن آبائهم، متأثِّرين بالبيئة التي عاشوا فيها، فلم تكن منظومتهم العقائدية متَّخذة من برهانٍ عقلي، وحجة برهانية، بل كانت نتيجةً للجوّ الذي تربّوا فيه، بحيث لو فرضنا أنه وُلد في حاضنة يهودية أو نصرانية أو... لاتَّبع تلك الملة، من دون أيّ تأمُّلٍ وترديد، بل إن كثيراً من طلبة العلوم الدينية أيضاً لم يَبْنُوا منظومتهم العقائدية على أساس برهانٍ صحيح. ومع ذلك لم نَرَ ردّة فعلٍ من العلماء تجاه هؤلاء، بأن يحذِّروهم أن اعتقادهم باطلٌ؛ فإنّه وإنْ كان مطابقاً للبراهين الصحيحة ولكنّ عامّة الناس لم ينسبوا عقيدتهم إلى هذه البراهين، فيتعاملون معه معاملة الإنسان المؤمن، وإنْ كانت عقيدته غير مبنية على أساس برهانٍ صحيح. وهذا ممّا يرشد إلى أن المتشرِّعة تتعاطى مع العقيدة بحَسَب النتيجة والواقع، لا بحَسَب الطريق، فبمجرد أن يرَوْا مطابقة اعتقاد الشخص مع مقتضى البراهين الصحيحة يعتبرونه إنساناً مؤمناً، غير مقصِّر في عقيدته. وهذه السيرة، الراجعة إلى زمن المعصومين، دالّة على صحة التقليد في أصول العقائد.

ويشهد لذلك تقرير النبيّ‌ﷺ وأصحابه العوامّ على إيمانهم، وهم الأكثرون في كلّ عصرٍ، مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالّة على الصانع وصفاته، مع أنهم كانوا لا يعلمونها، وإنما كانوا مقرّين باللسان و مقلِّدين في المعارف.

إنْ قلتَ: إن احتمال وقوع الخطأ في التقليد كثيرٌ، حيث يحتمل أن المقلَّد قد اشتبه في رأيه أو لم يكن أهلاً للتقليد أصلاً.

قلنا: إن احتمال وقوع الخطأ في النظر والبحث واردٌ أيضاً؛ فإن كثيراً من أصحاب الرأي والنظر انحرفوا عن الحقّ بسبب اعتدادهم بالرأي. وفي المقابل نرى أن أكثر أتباع الديانات (ولا سيَّما الديانات السماوية) هم من عامّة الناس، الذين لا يبحثون ولا يدقِّقون في أصول عقائدهم، وإنما تلقَّوا عقائدهم من آبائهم أو من مجتمعهم، ولأنهم تلقّوا أفكارهم بالتقليد عن الآخرين بقوا على التزامهم بالدين. بل إن أكثر مَنْ يقوم بتغيير دينه لا يكون على أساس منطقيّ، بل لأسبابٍ نفسية أو اجتماعية أو أُسَرية. فقليلٌ من الناس يهتمّ بالبحث والنظر في مجال العقائد، وإنّ كثيراً ممَّنْ يهتمّ بالبحث والنظر أيضاً لا يتَّسم بصفة الموضوعية، بحيث يخضع لما توصَّل إليه من النتائج العلمية، فنرى البعض منهم يقرّ بأن الحقّ بخلاف ما يتبنّاه من العقيدة، ولكنْ لا يتجرّأ عن أن يغيِّره ديانته وعقيدته.

هذا كلُّه إذا كان المقلَّد أهلاً للتقليد (كما إذا كان المقلَّد متخصِّصاً في مجال العقائد، بل كان مجتهداً في هذا المجال). وأما إذا لم يكن المقلَّد أهلاً له (كمَنْ قلَّد أباه الأمّي في وجوده تعالى أو في نبوّة النبيﷺ) فيقع الكلام في جواز تقليده؛ وتارة في صحّة اعتقاده المبتني على التقليد.

أما جواز تقليده ابتداءً فلا شَكَّ في عدمه؛ حيث إن الغرض من التقليد وتحصيل المعرفة هو دفع خوف الضرر، ولا يزول الخوف بالرجوع إلى مَنْ لم يكن متخصِّصاً في هذا العلم، فلا بُدَّ من النظر أو الرجوع إلى المتخصِّص؛ ليطمئنّ بدفع خوف الضرر، ولا سيَّما أن الرجوع إلى غير المتخصِّص في الأمور الهامّة مذمومٌ عند العقلاء. ولعلّ مراد القائلين بعدم جواز التقليد في أصول الدين هو هذا المعنى، أعني الأخذ بقول الغير والالتزام به من غير حصول العلم للمقلِّد بأنْ لا يكون أهلاً للتقليد.

وأما إذا عصى المكلَّف، ورجع إلى غير المتخصِّص في العقائد، وصادف أنّ

اعتقاده كان مطابقاً للبراهين والحجج العقلية أو الشرعية الصحيحة (وأما مَنْ حصل له اعتقاد باطل غير مطابق للأدلة فلا شَكَّ في بطلان عقيدته وخلل تقليده عندئذٍ)، فللعلماء أن يدعوه إلى البحث والنظر إذا لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحقّ؛ وذلك لا لعدم قيمة اعتقاده، فيكون محكوماً بالكفر، فهو مطابقٌ للواقع حَسْب الفرض[٩٧]، بل لأن الايمان التقليديّ قابلٌ للزوال بطروّ أدنى شبهةٍ، وخصوصاً عند مجالسة أهل الباطل (ولا سيَّما مع تطوُّر أدوات التواصل في عصرنا هذا، ممّا يسهل على الإنسان التعرُّف على أفكار المخالفين من أهل البدَع والأهواء المضلَّة ممَّنْ يبثون الشبهات بين أتباع الحقّ)، فربما ينهدم اعتقاده بتلك الشبهات؛ لعدم ابتنائه على أصل ثابت، وأساس قائم. وقد روى النعماني، في الغَيْبة، عن أبي عبد الله‰: «مَنْ دخل في هذا الدين بالرجال أخرجه منه الرجال كما أدخلوه فيه؛ ومَنْ دخل فيه بالكتاب والسنّة زالت الجبال قبل أن يزول»[٩٨].

الجهة الثالثة: الظنون غير المعتبرة، كالمنامات والاستخارة

ثم إن هناك مَنْ يرجع إلى الرؤي والمنامات أو الاستخارة في الاعتقادات والأحكام. فيقع الكلام تارةً في صحّة الرجوع إلى هذه الأمور، غير المعتبرة شرعاً في الاستنباط وتحصيل المعرفة؛ وأخرى في حكم مَنْ حصل له اعتقادٌ صحيح مطابق للبراهين والحجج العقلية أو الشرعية الصحيحة من خلال هذه الأمور (وأما مَنْ حصل له اعتقادٌ باطل غير مطابق للأدلة فلا شَكَّ في بطلان عقيدته وخلل طريقه في تفكيره).

أما الأوّل فلا شَكَّ في عدم جواز التعويل على هذه الأمور في تحصيل المعرفة؛ حيث إن تحصيل المعرفة عن طريق هذه الأمور غير المعتبرة عند العقلاء لا يوجب دفع خوف الضرر المحتمل عقلاً، ولا يوصل الإنسان إلى معرفة المنعم عادةً، فلا يجوز الاعتماد على طرقٍ لا يعتبرها العقلاء طريقاً لتحصيل المعرفة.

وأما إذا عصى المكلَّف، واستند إلى الرؤى أو الاستخارة في تحقيق عقيدته، وصادف أن اعتقاده كان مطابقاً للبراهين والحجج العقلية أو الشرعية الصحيحة (حَسْب الفرض)، فللعلماء أن يدعوه إلى الفحص ومراجعة الطرق الصحيحة لتحصيل

العقائد؛ وذلك لا لعدم قيمة اعتقاده، فيكون محكوماً بالكفر؛ فهو مطابقٌ للواقع حَسْب الفرض، بل لأن هذا الاعتقاد غير المبتني على التفكير والبرهان قابلٌ للزوال بطروّ أدنى شبهةٍ (كالتقليد لِمَنْ لم يكن أهلاً لذلك)، فربما ينحرف عن طريق الصواب بمجرد الاستماع إلى شبهات المشكِّكين.

الهوامش

(١) كتاب تصحيح اعتقادات الإمامية: ٧٢ ـ ٧٣؛ والذخيرة في علم الكلام: ١٦٧؛ وأجوبة المسائل المهنائية (العلاّمة الحلّي): ١١٠؛ والباب الحادي عشر: ٤؛ وحقائق الإيمان (الشهيد الثاني): ٥٦؛ وحق اليقين: ٥٧١.

(٢) ككتاب العدّة في أصول الفقه ٢: ٧٣١٠ ـ ٧٣١؛ ومعارج الأصول: ١٩٩؛ ومعالم الدين: ٢٤٣.

(٣) العلاّمة الحلّي، شرح الباب الحادي عشر: ٣؛ الجرجاني، شرح المواقف ١: ٢٥٢.

(٤) الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٦١؛ والفاضل المقداد، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٤٨.

(٥) العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنائية: ١٤٨؛ وشرح الباب الحادي عشر: ٣.

(٦) السيد المرتضى، جمل العلم والعمل: ٣٦؛ والفاضل المقداد، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٤٨.

(٧) الكليني، الكافي ١: ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

(٨) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٥٣، ٧٣، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧؛ وسعد بن عبد الله الأشعري القمّي، المقالات والفِرَق: ١٣٣؛ وناشئ أكبر، الأوسط في المقالات: ٢٤٨.

(٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ١٣٢.

(١٠) المصدر السابق: ٥٣.

(١١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان (مع رسالتي الاقتصاد والعدالة): ٧٧.

(١٢) سورة البقرة: ١٤٢ ـ ١٤٦.

(١٣) المجلسي، بحار الأنوار ٦٩: ١٦، ح٣.

(١٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ١٤٢، مادة طوع.

(١٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٣٣، ح٢٩.

(١٦) القاضي سعيد القمّي، شرح توحيد الصدوق ٣: ٦٢١.

(١٧) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان (مع رسالتي الاقتصاد والعدالة): ٧٨.

(١٨) راجع: محمد آصف محسني، صراط الحق: ٣٦.

(١٩) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٣.

(٢٠) المصدر السابق: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.
(٢١) عبد الحسين اللاري، التعليقة على فرائد الأصول ٢: ١٣٥.
(٢٢) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧٠.
(٢٣) المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٧١.
(٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠.
(٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٧٧.
(٢٦) الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٤١٣؛ البجنوردي، منتهى الأصول ١: ٢٧٥؛ ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار ٢: ٥٣٠.
(٢٧) الصدوق، التوحيد: ٢٨٣، باب أدنى ما يجزئ من معرفة التوحيد، ح١.
(٢٨) المصدر السابق: ٢٨٤، باب أدنى ما يجزئ من معرفة التوحيد، ح٣.
(٢٩) الكليني، الكافي ١: ٢٩٠ ـ ٣٢٩.
(٣٠) المصدر السابق ١: ١٧٣، باب الاضطرار إلى الحجّة.
(٣١) المصدر السابق ١: ٣٥٥، باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٥٠: ١٤١ ـ ١٤٢.
(٣٢) الكليني، الكافي ١: ٢٨٤، باب الأمور التي توجب حجّة الإمام، ح١: ابن أَبِي نَصْرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا‰: إِذَا مَاتَ الإِمَامُ بِمَ يُعْرَفُ الَّذِي بَعْدَهُ؟ فَقَالَ: لِلإِمَامِ عَلامَاتٌ، مِنْهَا: أَنْ يَكُونَ أَكْبَرَ وُلْدِ أَبِيهِ؛ وَيَكُونَ فِيهِ الْفَضْلُ وَالْوَصِيَّةُ؛ وَيَقْدَمَ الرَّكْبُ فَيَقُولَ: إِلَى مَنْ أَوْصَى فُلانٌ فَيُقَالَ: إِلَى فُلانٍ؛ وَالسِّلاحُ فِينَا بِمَنْزِلَةِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، تَكُونُ الإِمَامَةُ مَعَ السِّلاحِ حَيْثُمَا كَانَ.
(٣٣) الكليني، الكافي ١: ٢٨٥، باب الأمور التي توجب حجّة الإمام، ح٧.
(٣٤) فإنّ سبعة أشخاص من أصحاب الإجماع رُمُوا بالوَقْف، وهم: أحمد بن محمد بن أبي نصر، جميل بن درّاج، حمّاد بن عيسى، صفوان بن يحيى، عثمان بن عيسى، يونس بن عبد الرحمن، وعبد الله بن المغيرة.
(٣٥) كعمّار بن موسى، عبد الله بن بكير، وعليّ بن أسباط. راجع: السبحاني، الملل والنحل ٨: ٣٧٦.
(٣٦) الصفّار، بصائر الدرجات: ٥١٠.
(٣٧) محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، التنقيح ٢: ٣٢٥.
(٣٨) المصدر السابق ٢: ٣٠٧.
(٣٩) المصدر السابق ٢: ٣٠٨.
(٤٠) انظر: فرائد الأصول ١: ٥٧٧.
(٤١) الطوسي، عدّة الأصول ١: ١٣١.
(٤٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١.
(٤٣) الشهيد الثاني، المقاصد العلية: ٢٥.
(٤٤) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٨.
(٤٥) راجع: كتاب التوحيد: ١٦٢، باب تفسير قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾: ١٦٤،

باب معنى جنب الله عزَّ وجلَّ؛ ١٦٧، باب معنى العين والأذن واللسان؛ ٣١٢، باب معنى الله أكبر؛ ٣١٤، باب معنى الأول والآخر؛ ٣٢١، باب العرش وصفاته؛ ٣٢٤، باب أن العرش خلق أرباعاً.

(٤٦) باب الحادي عشر: ٣ ـ ٥.

(٤٧) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٩.

(٤٨) الكليني، الكافي ١: ٣٧٨، كتاب الحجّة، باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام.

(٤٩) المصدر السابق ٣: ٢٦٤، كتاب الصلاة، باب فضل الصلاة، ح١.

(٥٠) المصدر السابق ١: ٣٠، باب فرض العلم ووجوب طلبه.

(٥١) الشهيد الأول، الألفية والنفلية: ٣٨.

(٥٢) الشهيد الثاني، المقاصد العلية: ٢٠ ـ ٢١.

(٥٣) المحقق الكركي، الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) ١: ٨٠.

(٥٤) الخراساني، كفاية الأصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٥٥) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٦٠.

(٥٦) الكليني، الكافي ٢: ١٨، باب دعائم الإسلام، ح٢.

(٥٧) المصدر السابق ٢: ١٩ ـ ٢٠، باب دعائم الإسلام، ح٦.

(٥٨) المصدر السابق ٢: ٢٢ باب دعائم الإسلام، ح١١.

(٥٩) المصدر السابق ٢: ٢٢ ـ ٢٣، باب دعائم الإسلام، ح١٣.

(٦٠) المصدر السابق ٢: ٤٠٥، باب المستضعف، ح٦.

(٦١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٦٥.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) المصدر السابق ١: ٥٦٧.

(٦٤) المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢٩١؛ ورجال الكشّي: ٢٤٦؛ فكان يعتقد عبد الله بن أبي يعفور أن الأئمة علماء أبرار أتقياء.

(٦٥) النجم: ٣ ـ ٤.

(٦٦) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٦٨.

(٦٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٥٥٤، الباب ٨٢ من أبواب المزار، ح١٠.

(٦٨) الكليني، الكافي ٢: ٣٨٨، باب الكفر، ح١٩.

(٦٩) الطوسي، الغَيْبة: ٢٤٦.

(٧٠) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٦٨.

(٧١) الطوسي، العُدّة في أصول الفقه ١: ١٣١؛ وابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٥٠.

(٧٢) المقدَّس الأردبيلي، الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٤٠٩.

(٧٣) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

(٧٤) محمد جعفر الإسترآبادي ، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة ٢: ١٢٤.

(٧٥) الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٧٦) جعفر السبحاني، الأضواء على عقائد الشيعة الإمامية: ٥٩٦.

(٧٧) الشهيد الثاني، المقاصد العلية: ٤٥.

(٧٨) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ١٩، مادة «قلد».

(٨١) الأنصاري، الاجتهاد والتقليد: ٤٥.

(٨٢) السيد علي الموسوي القزويني، الاجتهاد والتقليد (التعليقة على معالم الأصول): ٣٥٨.

(٨٣) موسوعة الإمام الخوئي ١: ٣٤٨.

(٨٤) الأنصاري، الاجتهاد والتقليد: ٤٧.

(٨٥) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧٤.

(٨٦) الشهيدالثاني، حقائق الإيمان (مع رسالتي الاقتصاد والعدالة): ٥٩.

(٨٧) العلاّمة الحلّي، أجوبة المسائل المهنائية: ٩٥.

(٨٨) راجع: صراط الحق: ٤١.

(٨٩) العلاّمة الحلّي، شرح الباب الحادي عشر: ٣؛ الشهيد الثاني، حقائق الإيمان (مع رسالتي الاقتصاد والعدالة): ١٧١.

(٩٠) آصف محسني، صراط الحق: ٤٦.

(٩١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٩٢) السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٦٥.

(٩٣) القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٢: ١٢٣.

(٩٤) الكليني، الكافي ٢: ٣٨، باب في أن الإيمان مبثوثٌ لجوارح البدن كلها.

(٩٥) آصف محسني، صراط الحق: ٤٤.

(٩٦) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٣.

(٩٧) وقد صرح بذلك المحقِّق الخوانساري، بأن مَنْ حصل له العلم من التقليد محكومٌ بالإسلام، وإنْ عصى في ترك تحصيل المعرفة من الدليل. وظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل. لكنْ لو عصى كفى في كونه محكوماً بالإسلام. راجع: السيد محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية ١: ١٣.

(٩٨) النعماني، الغَيْبة: ١٧.

تأمُّلاتٌ في توثيقات الشيخ المفيد

الشيخ محمد باقر ملكيان[*]

تمهيد

تمسَّك جماعةٌ[1] بتوثيقات المفيد في كتاب الإرشاد، وكذا رسالته العددية.

إلاّ أنّه تأمَّل في ذلك جماعةٌ أخرى.

قال حفيد الشهيد: لكنّ الاعتماد عليه[2] مشكل، كما يعلم من مراجعة الكتاب في التوثيق الموجود فيه لجماعةٍ اختصّ بهم، من دون كتب الرجال، بل وقع التصريح بضعفهم من غيره، على وجه يقرب من الاتّفاق. ولعلّ مراده بالتوثيق معنى آخر[3].

وقال الوحيد البهبهاني: عندي أنّ استفادة العدالة منها لا تخلو من تأمُّلٍ، كما لا يخفى على المتأمِّل في الإرشاد في مقامات التوثيق[4].

وقال النراقي: إنّ استفادة العدالة من توثيق المفيد في الإرشاد لا يخلو من نظرٍ لَمَنْ نظر فيه وتدبَّر[5].

وكيفما كان نحن نبحث عن ذلك في مقامين:

١ـ توثيقات المفيد في الإرشاد

قال الشيخ المفيد في فصل النصّ على إمامة الكاظم عليه السلام: فممَّنْ روى صريح النصّ بالإمامة من أبي عبد الله الصادق عليه السلام على ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام من شيوخ أصحاب أبي عبد الله وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين ـ رضوان الله عليهم ـ:

(*) باحثٌ ومحقِّق بارز في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقَّق وصحَّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، وكتاب رجال النجاشي، في عدّة مجلَّداتٍ ضخمة.

المفضَّل بن عمر الجعفي، ومعاذ بن كثير، وعبد الرحمن بن الحجّاج، والفيض بن المختار، ويعقوب السرّاج، وسليمان بن خالد، وصفوان الجمّال، وغيرهم ممَّنْ يطول بذكرهم الكتاب[٦].

وقال في فصل النصّ على إمامة الرضا عليه السلام: فممَّنْ روى النصّ على الرضا عليّ بن موسى عليه السلام بالإمامة من أبيه، والإشارة إليه منه بذلك، من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته: داوود بن كثير الرقّي، ومحمد بن إسحاق بن عمار، وعليّ بن يقطين، ونعيم القابوسي، والحسين بن المختار، وزياد بن مروان، والمخزومي، وداوود بن سليمان، ونصر بن قابوس، وداوود بن زربي، ويزيد بن سليط، ومحمد بن سنان[٧].

ثمّ روى في الموضعين رواياتٍ عن هذه الجماعة تدلّ على مطلوبه.

والذي تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الروايات بعينها هي الروايات التي رواها الكليني في باب الإشارة والنصّ على أبي الحسن موسى عليه السلام[٨]، وباب الإشارة والنصّ على أبي الحسن الرضا عليه السلام[٩].

إلا أنّ الطائفة الأولى لم يكونوا بأجمعهم من فقهاء الأصحاب، كما أنّ بعض المذكورين في الطائفة الثانية، مثل: المخزومي، ونعيم القابوسي، لم يكونوا مذكورين إلاّ في هذه الروايات، فكيف يصحّ وصفهم بأنّهم من خاصَّته وثقاته وأهل الوَرَع والعلم والفقه من شيعته؟!

ولم نَدْرِ الوجه في ذلك، إلا أن نقول: لعلّ ذلك من باب التغليب.

وبناءً عليه لا يمكن التمسُّك بذلك لإثبات وثاقة رجلٍ.

٢ـ توثيقات المفيد في الرسالة العَدَديّة

قال الشيخ المفيد في الرسالة العددية: أمّا رواة الحديث بأنّ شهر رمضان شهر من شهور السنة؛ يكون تسعة وعشرين يوماً؛ ويكون ثلاثين يوماً، فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن عليّ وأبي عبد الله جعفر بن محمد وأبي الحسن موسى بن جعفر وأبي الحسن عليّ بن موسى وأبي جعفر محمد بن عليّ وأبي الحسن عليّ بن محمد وأبي محمد الحسن بن عليّ بن محمد، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحدٍ منهم، وهم أصحاب

الأصول المدوَّنة والمصنَّفات المشهورة، وهم: محمد بن مسلم، ومحمد بن قيس، وأبو الجارود، وعمّار بن موسى الساباطي، وعمر بن الربيع، وأبو الصباح الكناني، ومنصور بن حازم، وعبد الله بن مُسْكان، وزيد الشحّام، ويونس بن يعقوب، وإسحاق بن جرير، وجابر، وأبو مخلّد، وابن أبي يعفور، ومعاوية بن وهب، وعبد السلام بن سالم، وعبد الأعلى بن أعين، وهارون بن حمزة الغنوي، والفضيل بن عثمان، وسماعة بن مهران، والفضل بن عبد الملك، وحمّاد بن عثمان، ويعقوب الأحمر.

وروى عنهم روايات تدلّ على مطلوبه.

ثمّ قال: وروى كرّام الخثعمي وعيسى بن أبي منصور وقتيبة الأعشى وشعيب الحدّاد والفضيل بن يسار وأبو أيّوب الخزّاز وفطر بن عبد الملك وحبيب الجماعي وعمر بن مرداس ومحمد بن عبد الله بن الحسين ومحمد بن الفضيل الصيرفي وأبو عليّ بن راشد وعبيد الله بن عليّ الحلبي ومحمد بن عليّ الحلبي وعمران بن عليّ الحلبي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وعبد الأعلى بن أعين ويعقوب الأحمر وزيد بن يونس وعبد الله بن سنان ومعاوية بن وهب وعبد الله بن أبي يعفور، في مَنْ لا يحصى كثرةً، مثل ذلك حَرْفاً بحرف، وفي معناه وفحواه وفائدته[10].

إلاّ أنّ فيه جماعةً لا ينطبق عليهم الأوصاف المذكورة، مثل: أبي مخلّد، وهو مجهول ـ كما قال الشيخ[11] ـ؛ وعمر بن مرداس، وفطر بن عبد الملك، وحبيب الجماعي، ومحمد بن عبد الله بن الحسين، وهم لم يكونوا مذكورين في الرجال، ولا في الأسانيد. فكيف يصحّ وصفهم بأنّهم الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمٍّ واحدٍ منهم، وهم أصحاب الأصول المدوَّنة والمصنَّفات المشهورة؟!

وعليه فالأمر فيه كالأمر في توثيقاته في الإرشاد، فلا يمكن التمسُّك بذلك لإثبات وثاقة رجلٍ.

الهوامش

(١) لاحِظْ: منتهى المقال ٤: ١٠٤، الرقم ١٥٩٠؛ ٥: ٢١٥، الرقم ٢٣٠٢؛ ٦: ٢٧٢، الرقم ٢٩٩٥؛ ٦: ٣٧٨، الرقم ٣١٠٨؛ ٧: ٥٩، الرقم ٣٢٦٥.

معجم رجال الحديث ١: ١٩٧، الرقم ١٣٧؛ ٨: ٣٧٥، الرقم ٤٩٠٠؛ ١١: ١٣١، الرقم ٦٧٤٥؛ ١٩: ٣٢٩، الرقم ١٢٦١٥؛ ٢١: ١٤٤، الرقم ١٣٧٥٣.

المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني) ١: ٣٢١؛ ٢: ١٢٥.

(٢) أي على توثيقات إرشاد المفيد.

(٣) لاحِظْ: استقصاء الاعتبار ٣: ٤٥٢.

(٤) الفوائد الرجالية: ٥٢.

(٥) شعب المقال: ٣٤.

(٦) الإرشاد ٢: ٢١٦ وما بعدها.

(٧) الإرشاد ٢: ٢٤٧ ـ ٢٤٨ وما بعدها.

(٨) لاحِظْ: الكافي ١: ٣٠٧ وما بعدها.

(٩) لاحِظْ: الكافي ١: ٣١١ وما بعدها.

(١٠) الردّ على أصحاب العَدَد: ٢٥ ـ ٤٦.

(١١) رجال الطوسي، الرقم ١٦٨٢.

عبيد الله بن أبي رافع
وكتاب (الأحكام والسنن والقضايا)[1]

د. محمد كاظم رحمتي(*)
ترجمة: د. نظيرة غلاب

من بين الكتب الإمامية القديمة كتاب السنن والأحكام والقضايا، تصنيف عبيد الله بن أبي رافع. وكان موجوداً بشكلٍ مستقلّ إلى حدود القرن الرابع، وربما الخامس الهجري.

ورغم كلّ ما كُتب عن شهرة الكتاب، إلاّ أن المجامع الحديثية المشهورة عند الإمامية، وخاصّة الكتب الأربعة، لم تنقل عنه، كما لم يتعَدَّ عدد الروايات في باقي كتب الإمامية ثلاث روايات، ورد في طريقها اسم عبيد الله.

المقال الحاضر يسعى إلى الاستدلال على احتمال أن يكون كتاب عبيد الله بن أبي رافع هو في الواقع كتاب السنن والأحكام والقضايا، لمحمد بن قيس البجلي(١٥١هـ)؛ فالكتاب الأخير يشتمل على نصّ كتاب ابن أبي رافع، الذي عرض على الإمام الباقر، والروايات التي أضافها محمد بن قيس البجليّ إليه.

مقدّمة: علماء الإمامية ومسألة توثيق الأحاديث

بالموازاة مع تدوين الحديث كان أمام المحدِّثين والعلماء الإمامية مسألة البحث في اعتبار الأحاديث المدوَّنة والنسخ المختلفة لبعض الآثار الحديثية.

وقد كان أبو العباس أحمد بن عليّ النجاشي(٤٥٠هـ) يعبِّر عن اختلاف بعضها

(*) أستاذٌ جامعيّ، وباحثٌ متخصِّص في التراث والدراسات القرآنيّة والحديثيّة. من إيران.

البعض بقوله: «له كتاب تختلف الرواة عنه»[٢]، أو بالقول: «وكتابه تختلف / يختلف الرواية له»[٣]، «كتاب تختلف / يختلف رواياته»[٤]، أو بقوله: «له كتاب يرويه جماعة، يختلف برواياتهم»[٥]، كما في توصيفه لـ (نوادر محمد بن أبي عمير(٢١٧هـ)، حيث كتب قائلاً: «فأما نوادره فكثيرة؛ لأن الرواة لها كثيرة، فهي تختلف باختلافهم...»[٦].

وقال ابن نوح أستاذ النجاشي في كيفية التعامل مع النسخ المختلفة لكتاب حسين بن سعيد، والذي كانت له طرق متعدّدة، ومتون جدّاً مختلفة: «...فيجب أن تروى عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل رواية على رواية، ولا نسخة على نسخة، لئلاّ يقع فيه اختلافٌ»[٧].

ونشير إلى أن علماء الإمامية، بَدَل الاستغراق في البحث عن وثاقة الأحاديث واحداً واحداً، قاموا بالبحث في نسخ الآثار ورواتها بشكلٍ خاصّ، مع العلم أن توجُّهاتهم في هذا الميدان كانت مختلفةً. مثلاً: علماء قم، وبالأخصّ مشايخ الشيخ الصدوق، قد أبدوا حساسية من علماء الواقفة، وكانوا لا يرْوُون الحديث المنقول من قِبَل علماء العراق؛ لعلاقتهم الوطيدة بعلماء الواقفة.

أما أسلوب الفهارس فقد كان بحيث يقوم بعض علماء الإمامية الذين كانت تنتهي إليهم طرق رواية الكتب والمصنَّفات بتصنيف فهرستٍ، يذكرون فيه مروياتهم وطرقهم إلى الكتب والنسخ الحديثية. وفي هذه الفهارس يذكرون الطرق الواردة في رواية المصنَّفات والكتب.

وبالجملة فأغلب النسخ والتحريرات التي ذكرت في هذه الفهارس هي أكثر التأليفات الحديثية اعتباراً، وكذا كانت طرقها أكثر اعتباراً[٨].

وبناءً على بعض الشواهد الحيّة فإن رواة النسخة الحديثية قد لا يكونون صنفاً واحداً، وخصوصاً إذا تعدَّد تلامذة راوي النسخة، حيث تختلف النسخ من واحدٍ إلى آخر.

ومثالُ هذه المسألة: كتاب الحجّ، لمعاوية بن عمار الدُّهْني، فقد كانت نسخةٌ من هذا الكتاب عند ابن بُطّة القمّي، وقد ذكرها ضمن فهرسته[٩].

ومن المحطّات الخاصة ببعض مصنَّفات الإمامية التي تستدعي الملاحظة تعدُّد

النسخ للمصنَّف الواحد.

مثلاً: يوجد بعض التدوينات المشهورة لنسخ كتاب الحجّ، لمعاوية بن عمار الدُّهْني، برواية وتهذيب ابن أبي عمير[١٠].

وللإشارة فالقسم الكبير من كتاب الحجّ، لمعاوية، متوفِّرٌ. وهناك أكثر من ٣٠٠ رواية وردت في مصادر الإمامية المتأخِّرة[١١]. وتوجد بعض روايات الكتاب مفصّلة، وفي حدود أكثر من صفحة[١٢].

ومن النسخ الأخرى المشهورة لكتاب الحجّ، لمعاوية بن عمّار، نسخة صفوان بن يحيى، والتي على الظاهر لا تختلف كثيراً عن نسخة ابن أبي عمير، رغم اشتمالها على أحاديث أخرى لا توجد في نسخة ابن أبي عمير[١٣].

ونقل الشيخ الطوسي[١٤] كتاب الحجّ، لمعاوية بن عمّار، عن طريق فهرست ابن الوليد القمّي، الذي رواها من طريق ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى[١٥].

ويظهر من كتاب الكافي أن الشيخ الكليني توفَّرت لديه نسخة كتاب الحجّ، لمعاوية، برواية صفوان بن يحيى، من طريق محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان. وقد أخذ معظم رواياته، حيث جمع فيها بين الطريقين المذكورين[١٦].

هناك تحريراتٌ أخرى كانت متداولة بين الأصحاب لكتاب الحجّ، لمعاوية بن عمّار، ونقلت روايات متعدّدة عنها[١٧].

أما نسخة أحمد بن محمد بن خالد البرقي من كتاب الحجّ، لمعاوية بن عمّار، والتي كانت برواية يحيى بن إبراهيم، عن أبيه، فهي تشتمل على رواياتٍ شاذّة، ويعتقد أنها لم تكن تشبه النسخة المتداولة بين الأصحاب[١٨].

كذلك من النسخ الأخرى لهذا الكتاب نسخة حمّاد بن عيسى وفضالة بن أيّوب[١٩].

بالإضافة إلى أن هذه النسخ قد تمّ نقلها بطرق مختلفة.

وقد انتبه المحدِّثون بعد ذلك لهذه الطرق، فنقلوا المعتبرة منها دون غيرها[٢٠].

كلُّ هذا يكشف لنا أن مبنى التوثيق المتَّبع عند قدامى الإمامية، بالإضافة إلى توثيق الراوي، كان توثيق الكتب والنسخ والروايات وتدوينها، إلى جانب توثيق المصنِّف للكتاب. ولذلك أحرزت طرق نقل تلك الكتب والنسخ أهمِّية خاصة؛

لموضوعيتها في التوثيق لديهم.

وهذا أعطى الأهمِّية للمكانيزمات الأخرى المرتبطة بشكلٍ طبيعي بالمصنَّف والكتاب، ومن بينها: اهتمامهم بالاتصال بمصنِّف الكتاب، والسند أو الطريق الذي نُقل به الكتاب. ولأن بعض النسخ؛ لأهمِّيتها، يكون لها مكانة خاصة بين النسخ الأخرى كان اعتبار النسخ للكتاب الواحد يختلف بين الأشدّية والضعف.

وقد كان هذا المبنى مألوفاً في الفهارس. وهذا ما يفسِّر كثرة التوصيفات في الفهارس للنسخ الأوّلية، نرى ذلك واضحاً في فهرسي الشيخ الطوسي والنجاشي، باعتبارهما أهمّ الفهارس المتبقّية لدى الإمامية.

ومن علماء الإمامية الذين ثبتت لدينا فهرستهم لمرويّاتهم سعد بن عبد الله الأشعري القمّي(٢٩٩ أو ٣٠١هـ)[٢١]؛ حُمَيْد بن زياد الدهقان الكوفي(٣١٠هـ)[٢٢]، والذي يشمل الأصول الأوّلية القديمة للإمامية؛ محمد بن جعفر بن أحمد بن بُطّة القمّي[٢٣]؛ وأحمد بن عبد الواحد، المشهور بابن عُبْدون(٤٢٣هـ)[٢٤].

ومن المباحث الأخرى المهمة في التعامل مع الفهارس أنّ الفهارس التي عملها أصحابها على ذكر النسخة أو الكتاب أو التحريرات تكون أكثر قيمةً ومصداقية مقارنة بالفهارس الأخرى التي لم يأتِ أصحاب الفهارس على ذكرها، وذكر طرقهم إليها.

كذلك كانت طرق رواية الآثار محرزةً للاعتبار والمصداقية.

وكمثال على ذلك: قد تكون إحدى النسخ التي دوَّنها أحد الأصحاب وصلت بواسطة أصحاب آخرين ممَّنْ أتى بعده إلى المعصومعليه السلام، فتصبح النسخة التي صحَّحها المعصومعليه السلام بديلاً عن النسخة الأصلية. ولمكانة تصحيحات المعصومعليه السلام فمن الطبيعي أن تختلف طرق روايتها عن الطريقة الأولى، فيتم نسبة النسخة إلى المعصومعليه السلام الذي عرضت عليه، وقام بتصحيحها؛ لعلوّ السند. وهذا نلاحظه ـ على سبيل المثال ـ في كتاب «السنن والأحكام والقضايا»، لعبيد الله بن أبي رافع، بحيث يتَّضح لنا السبب في عدم ذكر اسم عبيد الله بن رافع في سلسلة أسانيد الكتاب، فقد تمّ نسبة النسخة إلى غيره ممَّنْ قام بتصحيحها.

عبيد الله بن أبي رافع

هو عبيد الله بن أبي رافع، من خواصّ أصحاب الإمام عليّ عليه السلام وكاتبه، وكان من التابعين. عمل في حكومة الإمام عليّ عليه السلام. أبوه هو رافع، مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ومعتوقه، وأمّه سلمى. وجَرَتْ العادة عند العرب أن لا يقتصروا في ذكر نسب الموالي على آبائهم؛ لعدم معرفة أسلافهم، لهذا لم يذكر من نَسَب عبيد الله سوى اسم أبيه[٢٥]. لا توجد معلومات عن تاريخ ولادته، سوى أنه كان كاتباً منذ بداية خلافة الإمام عليّ عليه السلام، وكان دائماً في خدمته[٢٦]. وكان يكتب رسائل الإمام عليّ عليه السلام[٢٧]، ممّا يحتمل معه أن يكون آنذاك في السنّ العشرين من عمره، وبالتالي يتوقَّع أن يكون من مواليد السنة الخامسة عشرة بعد الهجرة، أو أقلّ من ذلك بقليل[٢٨].

وكما قيل فإنّ أبا رافع كان حاضراً، وبشكلٍ دائم، إلى جانب الإمام عليّ عليه السلام، وكان له دورٌ فعّال في حكومته. وقد حضر جميع معاركه التي خاضها ضد الناكثين والقاسطين والمارقين[٢٩].

ذكره البرقي[٣٠] بالاسم ضمن خواصّ الإمام عليّ عليه السلام، وذكر خطأً أنه مُضَريّ. بينما الصحيح أنه كان من الأقباط. اللهمّ، إلا أن يكون مُضَريّ تصحيفاً لَمِصْريَ، وقعت عن طريق الخطأ في تصحيح كتاب البرقي، وكانت مصري في كتاب البرقي الأصلي، وهي إشارة منه إلى أصل أبو رافع القبطي[٣١].

بعد شهادة الإمام عليّ عليه السلام عمل كاتباً للإمام الحسن عليه السلام، واستمرّ معه إلى أن تنحّى عن الخلافة أثناء الصلح المشروط مع معاوية، وعاد معه إلى المدينة، وبقي بها إلى أنْ وافته المنيّة. ولعل هذا هو السبب وراء شهرته بالمَدَنيّ[٣٢].

نقل عبيد الله بن أبي رافع الحديث عن والده، وعن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعن أبي هريرة؛ وسمع عنه آخرون. وقال الخطيب البغدادي أن الإمام الباقر عليه السلام قد سمع عنه[٣٣].

وهو ثقةٌ في كتب الرجال، عند الشيعة والسنّة[٣٤].

عليّ بن أبي رافع هو أخ عبيد الله بن أبي رافع، وكان له ولدان، هما: عبد الله؛ وحسن. وقد وقع الخلط بين أبناء عليّ بن أبي رافع وأبناء أخيه عبيد الله وأحفاده، فكانت ترجمة أبناء الأول تقع في مكان ترجمة أبناء الثاني[٣٥]، وكان علي بن أبي

رافع هو الآخر من كتّاب الإمام عليّ عليه السلام، ومسؤولاً عن خزانة بيت المال[٣٦]. تذكر كتب الشيعة القصّة المشهورة في أثناء تولّيه مسؤولية بيت المال حول أخذ أمّ كلثوم جواهر بيت المال أمانةً[٣٧].

ولأن عائلة أبي رافع كانت قريبةً جدّاً من رسول الله صلى الله عليه وآله فقد كانت مصدراً مهمّاً في التعرُّف على سيرته العطرة، والتعرُّف على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في بعض الخصوصيّات، وكانت دائما ملجأ الناس في استفساراتهم حول شخص النبيّ صلى الله عليه وآله[٣٨].

اشتهر أبو رافع بمولى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنه كما سبق كان مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ومعتوقه، ومولى أهل بيته[٣٩]. وكان التوجُّه الشيعي في وسطهم ملاحَظاً ومشهوداً[٤٠].

كتاب «السنن والأحكام والقضايا»، لعبيد الله بن أبي رافع

الشيخ الطوسي، وعلى هامش ترجمة عبيد الله بن أبي رافع[٤١]، أشار إلى أن لديه كتباً كثيرة، من بينها: كتابٌ بعنوان قضايا أمير المؤمنين عليه السلام. وذكر طرقه إلى رواية هذا الكتاب.

بينما ذكر الشيخ النجاشي[٤٢] أن اسم الكتاب «السنن والأحكام والقضايا»، وفصَّل في آثار عبيد الله، وهو ما يبين مكانة هذا الكتاب في الموروث الحديثي الشيعي بشكلٍ عام.

إنّ وجود عنوانين للكتاب لدى الطوسي والنجاشي يفرض التساؤل عن السبب وراء هذا التشعُّب؟

ورغم أن الشيخ الطوسي لم ينقُلْ لنا بداية الكتاب، والظاهر أن المتن الذي ذكره الطوسي هو بابٌ من أبواب الكتاب الذي ذكره النجاشي، ولأن هذا الباب عرف بكتاب القضايا؛ فقد كان الكتاب يروى بجزئه، ثمّ لأن المبنى الأصلي أن يكون الكتاب مشتملاً على عدّة أبواب حول قضاء الإمام عليّ عليه السلام[٤٣]، فقد سُمِّي الكتاب بأحد أبوابه.

وعلى أيّ حال فكتاب القضايا هو بابٌ من أبواب كتاب السنن والأحكام والقضايا، الذي ذكره النجاشي[٤٤]. ونشير إلى أن قسماً من السند الذي نقل به

الطوسي[٤٥] كتاب القضايا هو نفسه السند الذي نقله به النجاشي.

الكتاب يبدأ بوصف صلاة النبيّ الأكرمﷺ أو صلاة الإمام عليّ، وينتهي بفصلٍ مختصّ بأقضية الإمام عليّ.

يستهل الكتاب عند النجاشي، وفق ما عليه التحرير المتداول، وهو برواية ابن عقدة(٣٣٣هـ)، بالعبارات التالية: «...عن عليّ بن أبي طالب أنه كان إذا صلّى قال في أول الصلاة.... وذكر الكتاب إلى آخره باباً باباً، الصلاة والصيام والحجّ والزكاة والقضايا».

وأشار النجاشي إلى أن الكتاب له سلسلة سندٍ أخرى في الرواية، غير الطريق الأخيرة، كانت متداولةً بين أصحاب الكوفة، وبيَّنها على التالي: (وروى هذه النسخة من الكوفيين أيضاً زيد بن الحكم الحِبْري قال: حدَّثنا حسن بن حسين بإسناده).

والظاهر أن الطريق التي ذكرها النجاشي في رواية كتاب (السنن والأحكام والقضايا) هي طريق زيدية. وقد تكون طريق النجاشي إلى النسخة الأخيرة للكتاب عن طريق الوجادة، وهو ما يبين عدم اهتمام محدِّثي الإمامية بهذه النسخة. والنسخة برواية زيد بن محمد بن جعفر بن مبارك الكوفي، المشهور بابن أبي اليابس(٣٤١هـ)[٤٦]، والذي سمع الكتاب من العالم والمحدِّث الفاضل حسين بن حَكَم الحِبْري(٢٨١هـ) الزيدي الكوفي. نقل النجاشي عن شيوخه (ذكر شيوخنا) أن هناك اختلافاً قليل بين نسختي الكوفيين لكتاب السنن، رغم أن النسخة الأولى التي هي برواية أبي العبّاس ابن عُقْدة هي الأكمل[٤٧].

اتسمت معلومات النجاشي بخصوص أبي رافع وأبنائه بالإرباك. ويمكن أن يكون هذا الإشكال راجعاً إلى كتابة واستنساخات فهرست النجاشي[٤٨]. رغم أننا نرى أن الإرباك الذي حصل للنجاشي يرجع إلى المصدر الذي اعتمده الأخير، يعني كتاب التاريخ، وذكر مَنْ روى الحديث لابن عقدة، حيث كان المصدر العمدة لدى النجاشي في نقل معظم التفاصيل في ترجمة أبي رافع وآله.

الشيخ الطوسي ذكر الكتاب مع اختلافٍ طفيف في العنوان «التاريخ وذكر مَنْ روى الحديث من الناس كلّهم العامة والشيعة وأخبارهم»، وأشار إلى أن ابن عقدة قد كتب قسماً كبيراً من الكتاب، لكنّه لم يلحق إتمامه.

لكنّ النجاشي أخذ الكتاب بطريقٍ متّصل عن ابن عقدة، وصرَّح بأنّ ما أورده في ترجمة أبي رافع وأبنائه كان أخذه من هذا الكتاب[٤٩]. كما يحتمل أن يكون النجاشي في المواضع التي ذكر فيها العبارة التالية[٥٠]: «إن كتاب السنن لأبي رافع في النسخة الأصلية التي اعتمدها كان لابن أبي رافع» قاصداً عبيد الله بن أبي رافع؛ بقرينة أنه حين ذكر كتاب السنن وبيَّن طرق روايته قال: «ولابن أبي رافع كتبٌ أخرى»[٥١].

مع العلم أن التستيري[٥٢] فهم من عبارة النجاشي تلك أنه يريد أنّه كما لأبي رافع كتابٌ كذلك لابنه كتابٌ، وهو قولٌ يحتاج إلى قرينة.

وعلى أيّ حال فالواضح أن النجاشي في ترجمته لعبيد الله بن أبي رافع قد اعتمد مصدراً لم يكن تامّاً، بحيث أنه بدل الترجمة لعبيد الله وضع ترجمة أخيه عليّ بن أبي رافع، وذكره على أنه كان كاتب الإمام عليّ‏، وقال: كان له كتابٌ في فقه الوضوء، الصلاة، وباقي أبواب الفقه الأخرى، «والذي تبيَّن أنه وصف آخر لكتاب السنن، وليس كتاباً آخر[٥٣].

وإرباك النجاشي في إثبات نسبة كتاب السنن على الظاهر كان قديماً قبل زمن النجاشي، ولربما يرجع السبب في ذلك لكون الكتاب قد رُوي عن عبيد الله، ورُوي عن أخيه[٥٤]، فاستصعب على الرجاليين بعد ذلك التخلُّص من هذا الإرباك.

بيَّن النجاشي[٥٥] طريقه في رواية كتاب التاريخ لابن عُقْدة، والذي نقل منه ترجمة عبيد الله، وهي بالمناسبة النسخة التي كانت متداولةً بين علويّي المدينة وفي أوساط الكوفيين، استهلَّتْ بوصفٍ لصلاة الإمام عليّ‏، مع قليل من الاختلاف عن بداية نسخة كتاب السنن، والتي قام النجاشي بالتعريف بها[٥٦].

كما وقع إسقاطٌ في سلسلة السند المذكور[٥٧]، حيث تمّ تعريف أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع خطأً بأنه كاتب الإمام عليّ‏، وراوي الكتاب، بينما الصحيح أنه روى الكتاب، عن أبيه محمد بن عبيد الله، عن جدِّه عبيدالله بن أبي رافع[٥٨].

كما يحتمل أن يكون هذا الإرباك في السند حاصلُ فِعْل النسّاخ الذين استنسخوا فهرست النجاشي، وليس بالضرورة من النجاشي نفسه، وخصوصاً أن مثل

هذا قد ثبت حصوله من النسّاخ في أكثر من موردٍ.

يذكر أن نسخة من كتاب السنن، لعبيد الله، كانت متداولةً بين علويّي المدينة، وخاصة العلويين من الزيدية والسادة الحسنيّين[٥٩]. وقد كانت رواية عبد الله بن الحسن، والذي كان من سادة المدينة الحسنيين، وأحد وجهائهم، عاملاً آخر زاد من شهرة الكتاب ورواجه، حتّى ورد أن العلويين في المدينة كانوا يعلِّمون أبناءهم هذا الكتاب؛ لاشتماله على دورة فقهية[٦٠]. وأكبر دليل على مكانة الكتاب لديهم ما يُحكى أن عبد الله بن حسن الزماني قد سأله شخصٌ عن التشهُّد؟ فلم يُجِبْه حتّى جيء له بكتاب عبيد الله بن أبي رافع، فنظر فيه، ثم أجابه.

بيّنت كتب الرجال تعدُّد رواة الكتاب المذكور.

فقد رواه عمر بن محمد بن عمر بن عليّ بن حسين بطريقٍ آخر، من دون أن يأتي على ذكر اسم عبيد الله بن أبي رافع، نقلاً عن آبائه، عن الإمام عليّ عليه السلام. وكانت توجد نسختان لتحريره، تختلف الواحدة عن الثانية في المتن وسلسلة السند.

والعجيب أن الروايات الأولى في الكتاب جاءت مطابقةً لما عليه توصيف صلاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في كتب أهل السنّة، مخالفة لما ثبت عند الشيعة. وقد استمرَّتْ شهرة كتاب أبي رافع إلى القرنين الرابع والخامس الهجريّين بكتاب قضايا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ولم يعرف بعنوانه الأصل.

ولم تنحصر شهرة كتاب عبيد الله بن أبي رافع بين الإمامية وأهل السنّة فقط، بل عُرِف حتى بين الزيدية[٦١] والإسماعيلية؛ فقد اتَّخذه القاضي ابن النعمان المغربي(٣٦٣هـ) أحد المصادر المهمة التي اعتمد عليها في كتابه الإيضاح[٦٢]. ويحتمل أن يكون نقله عن العالم الزيدي محمد بن سلام بن سيّار الكوفي، الذي ثبت عنه أنه روى الكتاب بطريقه.

كذلك استند إليه العالم المتبحِّر أبو العباس الحسني، الزيدي المذهب، ساكن الريّ(٣٥٦هـ)، في كتابه شرح الأحكام (وهو شرحٌ على كتاب الأحكام في الحلال والحرام الهادي إلى الحقّ لعالمٍ وفقيه زيديّ المذهب(٢٩٨هـ))، نقل عن كتاب عبيد الله بن أبي رافع رواياتٍ متعدّدة كان قرأ متنها على يد العالم الفاضل أبي زيد عيسى بن محمد العلوي(٣٢٢هـ)، روايةً عن حسين بن الحكم الحِبْري، عن حسن بن

حسين العُرني، عن عليّ بن قاسم الكندي، عن محمد بن عبيد الله بن عليّ بن أبي رافع، عن أبيه، عن جدّه. وهي نفس الطريق التي ذكرها النجاشي[٦٣].

من خلال تتبُّع طرق رواية كتاب عبيد الله بن أبي رافع يتبين أن سلسلة الأسناد التي ذكرناها ليست هي نفسها الأسناد التي ذكرها الإمامية في نقلهم للكتاب.

وهذا الأمر غريبٌ في مقابل شهرة الكتاب وانتشاره في الآفاق[٦٤].

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: لماذا لم يهتمّ الإمامية بنقل ورواية كتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبيد الله بن أبي رافع، من الطرق التي رواه بها مخالفوهم؟[٦٥].

محمد بن قيس البَجَلي من محدِّثي الإمامية الكوفيين المشهورين في القرن الثاني. لا تتوفر معلومات كافية حول تاريخ ميلاده، ولكنْ لمّا ثبت أنه قد روى عن الإمام الباقر‏عليه السلام(١١٤ أو ١١٧هـ) فيحتمل أن تكون ولادته في حدود سنة ٨٠هـ إلى ٨٥هـ[٦٦]. ينتمي محمد بن قيس البجلي إلى قبيلة بجيلة إحدى القبائل الكبرى لمحافظة همدان. سكن الكوفة بعد تأسيسها. وكثرة سماعه من الإمام الباقر‏عليه السلام يدلّ على أنه سكن المدينة لفترةٍ من عمره. وشهرته بالكوفي تبيِّن أنه سكن الكوفة في فترةٍ طويلة. كذلك روى عن الإمام الصادق‏عليه السلام[٦٧]. وحَسْب ما ذكره الشيخ الطوسي فإن وفاة محمد بن قيس البجلي كانت في سنة ١٥١هـ[٦٨]. وذكره الشيخ المفيد[٦٩] ضمن فقهاء الأصحاب الذين لم يَرِدْ فيهم طعنٌ.

محمد بن قيس وكتاب القضايا

ترجع شهرة محمد بن قيس إلى كتابه قضايا أمير المؤمنين‏عليه السلام، حيث جمع فيه كلّ الأخبار المتعلِّقة بقضايا الإمام عليّ‏عليه السلام[٧٠].

تعدَّدت الطرق والكتابات لهذا الكتاب؛ فمن بين الكتابات المشهورة كتابة عن رواية عاصم بن حُمَيْد الحنّاط، ورواية يوسف بن عقيل وابنه عبيد[٧١]، لكنّ الأكثر شهرة هي التحرير المرويّ برواية عاصم[٧٢]. وكان الكوفيون يروون التحرير الأخير للكتاب[٧٣].

وذكر النجاشي[٧٤] أن كتاب البجلي له طريق آخرى تنتهي برواية عاصم، لكن لم يذكر في وسط سندها رجالاً من الواقفة.

وتداول زيدية الكوفة تحريراً للكتاب برواية عبيد. ورواه عبّاد بن يعقوب الرواجني(٢٥٠هـ).

وقال الشيخ الطوسي في ترجمة عبيد بن محمد البجلي أنه له كتاباً رواه عن أبيه. وممّا قاله الطوسي «أخبرنا عبيد بن محمد بن قيس البجلي، عن أبيه، قال: عرضنا هذا الكتاب على أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسينعليهما السلام، فقال: هذا قول عليّ بن أبي طالبعليه السلام، إنه كان يقول: إذا صلّى قال في أوّل الصلاة...، وذكر الكتاب»[٧٥].

استهلال كتاب البجلي هو نفس استهلال كتاب عبيد الله بن أبي رافع، لا فرق بينهما[٧٦]. وهذا يدلّ على أن الكتاب الذي كان يرويه البجلي هو كتاب السنن والأحكام وقضايا أمير المؤمنينعليه السلام. كما أن هذا يبيِّن أن أساس كتاب البجلي هي نسخة كتاب عبيد الله بن أبي رافع، والتي كانت مشهورةً بين علويّي المدينة[٧٧]، وأنها كانت مورد تأييد الإمام الباقرعليه السلام، وأن البجلي أضاف إليها رواياتٍ سمعها عن الإمام الباقرعليه السلام، عن الإمام عليّعليه السلام. وبعد ذلك أتى عبد الرحمن بن أبي نجران، والذي كان من رواة كتاب القضايا، لمحمد بن قيس، فأضاف إليه موارد وروايات أخرى، وقدَّم بذلك نسخةً أخرى للكتاب[٧٨]. والتحرير الأخير هو الذي كان متداوَلاً بين رواة قم وبغداد[٧٩].

أما عبّاد بن يعقوب فقد استفاد كثيراً من كتاب محمد بن قيس برواية ابنه عبيد في تصنيف كتابه «القضايا»[٨٠]. وكذلك نقل القاضي النعمان المغربي[٨١] من كتاب محمد بن قيس، من كتاب القضايا للرواجني، وذلك ضمن كتابه الإيضاح.

وبالجملة فالروايات المتعدِّدة لكتاب القضايا لمحمد بن قيس البجلي نجدها منتشرة في الكتب الحديثية الإمامية، أكثرها برواية عاصم بن حُمَيْد[٨٢].

كان بشير المحمدي المازندراني أكثر واحد نقل من الكتاب، وذلك ضمن كتابه مسند محمد بن قيس البجلي.

كما نقل إبراهيم بن هاشم نسخةً من كتاب قضايا أمير المؤمنين، لمحمد بن قيس، برواية عبد الرحمن بن أبي نجران، إلى قم. وهي النسخة التي كانت مشتملةً على إضافات الأخير على الكتاب.

وقد صرَّح الشيخ الصدوق[٨٣] باسم الكتاب، وأنه رواه بنفس الطريق، عن والده ومحمد بن الحسن بن الوليد، شيخ القمّيين، وطريقهما لإبراهيم بن هاشم[٨٤].

وإذا ثبت ما سبق من كلامٍ عن انتشار تحريرٍ خاصّ من الكتاب المزبور فسيكون هذا كاشفاً عن السبب في عدم الالتفات إلى الروايات التي وقع في سلسلة سندها عبيد الله بن أبي رافع. فالثابت أن علماء ومحدِّثي الإمامية قد رجَّحوا التحرير الذي أيَّده الإمام الباقر، ورواه محمد بن قيس البجلي، لكتاب عبيد الله بن أبي رافع، على التحرير الذي دوَّنه نفس عبيد الله بن أبي رافع. فكان السبب واضحاً في عدم ذكر اسم عبيد الله بن أبي رافع في سلسلة سند الروايات الأخيرة؛ إذ إن علماء الإمامية كانوا يرَوْن اتّصال رواية الكتاب بالرواية عن الإمام الباقر كافياً في إثبات الكتاب للإمام عليّ. فالإمام الباقر يرويه عن آبائه بشكلٍ متّصل، بدليل «عن أبي، عن جدّي، عن...، عن عليّ».

والنقطة الأخيرة تكشف لنا منهج علماء ومحدِّثي الإمامية في التعامل مع التحريرات المتداولة للنسخ الحديثية، فهم كانوا يرجِّحون ضمن الفهارس التحريرات المعتبرة وذات السند العالي.

وكذلك كان منهج أصحاب الفهارس في تتبُّع طرق التحريرات المعتبرة للآثار المروية.

ولعلّ عدم وجود رواية لكتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبيد الله بن أبي رافع، يرجع للوقوع تحت تأثير منهج ومبنى الفهرسة، الذي اتَّبعه علماء الإمامية في التعامل مع الروايات المعتبرة[٨٥].

مثالٌ آخر عن هذا التوجُّه المبنائي في وسط أصحاب الفهارس من الإمامية: كتاب محمد بن مسلم(١٥٠هـ)، حيث نسبت الفهارس الإمامية له كتاباً بعنوان أربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام.

وأشار مدرسي الطباطبائي في تعريفه بكتاب أربعمائة مسألة، لمحمد بن مسلم، إلى أن الخطيب البغدادي كان له الكتاب، والذي وصفه بأنه جزءٌ واحد على شكل كرّاسة، نقله بطريقٍ متّصل بحريز بن عبد الله السجستاني. كتب الخطيب البغدادي في ملحق ترجمة حريز بن عبد الله السجستاني: «حريز بن عبد الله الأزدي

السجستاني: شيخٌ من شيوخ الشيعة. روى عن زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم الثقفي. حدَّث عنه: صفوان وعبد الله بن...، أنا عليّ بن أبي عليّ المعدّل، نا أبو بكر عبد الله بن عبد الرحمن الأصم الدوري[٨٦]، نا أبو سليمان أحمد بن نصر بن سعيد، ويعرف بابن هراسة، قدم علينا من نهروان، نا إبراهيم بن إسحاق الأحمري، عن محمد بن الحسن بن شمون البصري، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن حريز بن عبد الله السجستاني، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد؛ وعن القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي نصير[٨٧]، عن أبي عبد الله قال: إن أمير المؤمنين ـ يعني عليّ بن أبي طالب‏عليه السلام[٨٨] ـ علم أصحابه أربعمائة كلمة، وساق الأبواب كلَّها في السنن والآداب، ممّا يصلح للمَرْء في دينه ودنياه، مقدار جزءٍ كامل».

المتن الذي ذكر الخطيب البغدادي بدايته هو نفسه الذي أورده كاملاً الشيخ الصدوق في كتابه الخصال، ونقل بعضه في باقي كتبه. وهذا ينفي مقولة الدكتور خداميان آراني حول وحدة كتاب أربعمائة مسألة، لمحمد بن مسلم، وكتاب أدب أمير المؤمنين، برواية قاسم بن يحيى الراشدي.

ونشير إلى نقطةٍ مهمة هنا، حيث إن سلسلة السند التي نقلها الخطيب البغدادي، أو بالأحرى طريقه للكتاب، لم تكن محطّ اهتمام فهارس الإمامية. والسبب في ذلك واضحٌ، حيث يوجد في طريق رواية النسخة أفراد مثل: إبراهيم بن إسحاق الأحمري، ومحمد بن حسن بن شمون البصري، الذين كانوا ينتمون إلى بعض التيارات الخاصّة ضمن مذهب الإمامية. ومن الطبيعي أن يختار أصحاب الفهارس طرقاً وأسناداً تكون خالية من هذا الإشكال، يثبتونها في فهارسهم.

ونشير هنا إلى أن الطريق التي أثبتها الشيخ الطوسي في فهرسته، والنجاشي، والصدوق في المشيخة، هي من الطرق العالية السند في رواية الآثار الإمامية القديمة، رغم وجود طرق أخرى في رواية الآثار المذكورة.

النتيجة

تتبُّعنا لطرق رواية كتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبيد الله بن أبي رافع،

كشف لنا عن إحدى المناهج المتَّبعة في تدوين الحديث في الموروث الحديثي الإمامي. فرغم شهرة كتاب عبيد الله بن أبي رافع في وسط عموم الشيعة، إلا أن غياب اسم عبيد الله بن أبي رافع في سلسلة أسناد التحريرات والنسخ التي نقلوها للكتاب ينمّ عن أسباب ودلائل خاصة.

الواقع أن نسخة من هذا الكتاب قام محمد بن قيس البجلي بعرضها على الإمام الباقر، وبعد تأييده للنسخة قام محمد بن قيس البجلي بحذف اسم عبيد الله بن أبي رافع، ورواها مباشرةً عن الإمام، عن الإمام عليّ. ويلاحظ كون حذف اسمٍ من السند بهذه الطريقة يعتبر عامل تضعيفٍ عند أهل السنّة، لكنّ وصل السند بالإمام يُعَدّ عامل تقوية اعتبار السند والكتاب[٨٩] عند الإمامية، وخصوصاً أن الإمام قام بتصحيح الكتاب بعد أن عُرض عليه. ويحتمل أن يكون هذا هو السبب الرئيس في ترجيح علماء الإمامية ومحدِّثيها التحرير الأخير للكتاب على تحرير عبيد الله بن أبي رافع، واعتبروه أكثر صحّةً، واستغنَوْا به عن الأوّل. وطبيعيٌّ في مثل هذه الوضعية أن يغيب اسم عبيد الله بن أبي رافع، المصنِّف الأصلي للكتاب، عن سلسلة سند الكتاب؛ لأن محمد بن قيس البجلي قد رواه بالاتّصال عن الإمام الباقر.

الهوامش

(١) لقد استفدنا في تأليف هذه المقالة من دروس السيد أحمد مددي(حفظه الله)، (الجلسة ١٤)، والموجودة بمؤسسة التعريف بكتب الشيعة، مع التذكير بأن بيان المطالب هو منّا شخصياً. مع تقديم الشكر للدكتور حميد باقري بجامعة طهران. مع التذكير بأن العديد من نقاط المقالة قد أخذناها على أنها بديهية وَسْط بعض القدامى، من جملتهم: الشيخ حسن صاحب المعالم، في مقدمة كتابه منتقى الجمان؛ والشيخ البهائي في كتابه مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، ومن المعاصرين العالم موحد أبطحي، والسيد موسى الشبيري الزنجاني(حفظه الله)، حيث بين هذه المباني في بعض دروسه ضمن درس الخارج.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٠، ٣٦٠.

(٣) المصدر السابق: ٥٢.

(٤) المصدر السابق: ٥٢.

(٥) المصدر السابق: ٢٠٧.

(٦) المصدر السابق: ٣٢٧.
(٧) المصدر السابق: ٦٠.
(٨) من الفهارس المهمّة قبل فهرس الشيخ الطوسي والنجاشي فهرس ابن بطّة القمّي وفهرست ابن عبدون. وقد رأى ابن ماكولا (الإكمال ٢: ٢٩٤) النسخة القديمة من فهرست ابن عبدون بخطّ ابن محمد الوتار، بتاريخ الكتابة ٤١٤هـ. ويحتمل أن يكون فهرست الشيخ الطوسي قد بُني على هذا الفهرست (هذا مع القبول أن فهرست الشيخ الطوسي فهرست قديم، وأن الطوسي قد عمل فيه فقط بعض التغييرات). والبعض رأى في أقوال الشيخ الطوسي في فهرست ابن عبدون بياناً للأسلوب والسياق الاصلي للكتاب (للمثال انظر: الطوسي، الفهرست: ١٣ ـ ١٤، ٢٨٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٨١، ٣٩٣، ٤٢٤؛ رجال النجاشي: ١٨، ٤٢).
(٩) رجال النجاشي: ٤١١.
(١٠) انظر: محمد عيسى آل مكباس، كتاب الحج، تصنيف المحدِّث معاوية بن عمّار الدهني (نسخة مستخرجة)؛ علوم الحديث: ٢٤٨ ـ ٢٦٤، السنة ١١، رجب ـ ذي الحجة، ١٤٢٨.
(١١) بالنسبة لفهرست هذه الروايات انظر:
Modarressi 2003. vol 1, pp 327 - 329.
(١٢) للمثال تابع: الكليني، الكافي ٤: ٢٤٥ ـ ٢٤٨.
(١٣) آل مكباس، كتاب الحج، تصنيف المحدِّث معاوية بن عمّار الدهني (نسخة مستخرجة)؛ علوم الحديث: ٢٤١ ـ ٢٤٥.
(١٤) الطوسي، الفهرست: ٤٦٣.
(١٥) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٤٣٠ ـ ٤٣٢.
(١٦) المصدر السابق ١٨: ٤٣٦، ٤٣٧.
لقد جمع محمد عيسى آل مكباس (كتاب الحج، تصنيف: المحدِّث معاوية بن عمّار الدهني (نسخة مستخرجة)؛ علوم الحديث: ١٥٣ ـ ٢١٤) جميع روايات كتاب الحجّ، لمعاوية بن عمّار، من جميع روايات الإمامية من دون النظر إلى تفاوت النسخ، وقام بتنظيمها. ووجود تحريرات متفاوتة لآثار المئات الأولى نشأ بشكلٍ عام لتفاوت نسخن المتون التي قام التلاميذ أو تلاميذ التلاميذ بتدوينها.
بخصوص تفصيل كنرادل في سيرة ابن إسحاق، انظر:
Conrad 1993, pp 258 - 263.
(١٧) انظر: آل مكباس، كتاب الحج، تصنيف المحدِّث معاوية بن عمّار الدهني (نسخة مستخرجة)؛ علوم الحديث: ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٤٠ ـ ٢٤١، ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٦ ـ ٢٦٥.
(١٨) مثالاً لهذه الروايات الشاذة في التحريرات الأخيرة انظر: البرقي، المحاسن ١: ٦٥ ـ ٦٦.
(١٩) انظر: آل مكباس، كتاب الحج، تصنيف المحدِّث معاوية بن عمّار الدهني (نسخة مستخرجة)؛ علوم الحديث: ٢٣٨ ـ ٢٤٠، ٢٤٦ ـ ٢٤٨.
(٢٠) النجاشي كثيراً ما يذكر بأن للآثار الإمامية القديمة طرقاً مختلفة، وأنه اعتمد على طريق خاصة؛ لأنها أكثر اعتباراً حَسْب مبناه في الرواية (رجال النجاشي: ٤٩، ٦١، ١١٦، ١١٨، ١٢٧، ١٣٠، ١٥٩، ٢١٥، ٢٢). تعدُّد الطرق عادةً يكون في المتون التي انتشرت بين الأصحاب. وبطبيعة الحال اعتبار الطرق يختلف من نسخةٍ إلى نسخة، وليس في مستوى واحد، بحيث يكون بين رجالات سندها من تمّ تضعيفه أو التجريح فيه، وقد يكون للسند مدخلية في قبول النسخة أو ردها حَسْب المبنى، بحيث قد لا

تذكرها الفهارس وتتجنَّبها. ومن بين هذه الطرق الضعيفة للمتن الموثَّق طريق رواية كتاب «أربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام»، لمحمد بن مسلم، والتي كانت نسخةٌ خاصة لها في متناول الخطيب البغدادي (تلخيص المتشابه ١: ٤٩٤)، لكنْ لوجود بعض الرواة الإمامية الضعاف لم يتمّ الاستفادة من هذه طريق في نقل المتون الامامية بعدها.

(٢١) الطوسي، الفهرست: ٢١٥ ـ ٢١٦؛ رجال النجاشي: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢٢) انظر بخصوصه: الشيخ الطوسي، ١٤٢٠: ٢١٥ ـ ٢١٦؛ النجاشي، ١٤٠٧: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢٣) بخصوصه انظر: الطوسي، الفهرست: ١٥٥؛ رجال النجاشي: ١٣٢.

(٢٤) بخصوصه انظر: ابن ماكولا، الإكمال ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤ (ونسخة من فهرست ابن عبدون قد رآها ابن ماكولا بخطّ أحمد بن محمد الغزال، والمشهور بابن وتار(٢٩٤هـ)، بتاريخ ٤١٤هـ، وقال في وصفها «ورأيتُ فهرستاً بخطّ أحمد بن محمد الوتّار بما سمعه، وهو شيء كثير...»؛ رجال النجاشي: ٨٧.

(٢٥) انظر طبقات ابن سعد ٤: ٧٣ ـ ٧٥؛ ٨: ٢٢٧؛ ابن قتيبة، المعارف: ١٤٥.

(٢٦) ابن سعد ٤: ٧٤؛ ٥: ٢٨٢؛ الكليني، الكافي ٧: ٣٧١؛ الطوسي، الفهرست: ٣٠٦، ٣٠٧.

(٢٧) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ١٧٦؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ١٨٣؛ ٦: ٥٩؛ Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, pp 25-26.

(٢٨) وفقاً لبعض الروايات التي تذكر أنه لما توفّي أبو رافع تولّى الإمام عليّ﵇ تربية أولاده (انظر: Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 22.

وأنه ظلّ يدفع عنهم الزكاة إلى أن وصلوا سنّ البلوغ، وهذا يقتضي أن يكون تاريخ ولادة عبيد الله أكثر من المذكور فوق:

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 22.

والاختلاف بين الأخبار وتناقضها في هذه النقطة لا تسمح لنا بالوقوف على الصحيح منها (التستيري، قاموس الرجال ١: ١٣١ ـ ١٣٢). أما الروايات التي تحدَّثت عن أن الإمام عليّ﵇ كان يدفع زكاة أموالهم إلى البلوغ فمنذ القديم اتّفق الإمامية على أن شرط دفع الزكاة البلوغ، ولا يمكن أن يدفع عنهم زكاة أموالهم قبل ذلك؛ لعدم تكليفهم بها حَسْب الفقه الإمامي. والمحتمل أن هذه الروايات هي من جعل أعداء الإمام عليّ﵇، الغرض منها التنقيص من شخصه المعصوم.

(٢٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢: ٥.

(٣٠) البرقي، الرجال: ٤.

(31) Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 22.

وقد اختلف حول تاريخ وفاة أبي رافع. (ابن سعد، الطبقات ٣: ٧٥). كلها جاء فيها أنه توفي في المدينة بعد قتل الخليفة الثالث سنة ٣٥هـ.

(٣٢) المزي، تهذيب الكمال ١٩: ٣٤.

نقل ابن قتيبة (المعارف: ١٤٥) أنه في فترة إمارة عمرو بن سعد بن العاص سأل عبيد الله عمَّنْ يكون مولاه؟ فأجاب عبيد الله بن رافع أن مولاه هو رسول الله، فأمر عمرو بن سعد بن العاص بأن يجلد،

وبعد أن تحمَّل مائة ضربة تمّ إطلاقه بشفاعة أخيه.

(٣٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢: ٥؛ المزي، تهذيب الكمال، ١٤٢٣٥.

(٣٤) انظر: ابن سعد، الطبقات ٥: ٢٨٢؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢٩: ٥؛ المزي، تهذيب الكمال ١٩: ٣٥؛ التستيري، قاموس الرجال ٧: ٥٦ ـ ٥٧.

(٣٥) لمزيدٍ من المعلومات على حال آل أبي رافع انظر: التستيري، قاموس الرجال ١٢: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٣٦) السيد المرتضى، الناصريات: ٧٩.

(٣٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٥١ ـ ١٥٢؛ التستيري، قاموس الرجال ١: ١٣٠؛ ٧: ٢٨٠؛ قارنْ: رجال النجاشي: ٦، والخبر المذكور نقل عن عبيد الله بن أبي رافع.

(38) Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 22.

(٣٩) ابن سعد، الطبقات ٥: ٢٨٢؛ الكليني، الكافي ٥: ٣٣٩؛ الطوسي، الرجال: ٢٨٧، حيث ذكر أنه موالي من أحفاد أبي رافع، وهي إشارةٌ إلى ولائه لأهل البيت؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢: ٥.

(٤٠) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٢: ٥؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤: ١٠٧.

(٤١) الطوسي، الفهرست: ٣٠٦.

(٤٢) رجال النجاشي: ٦.

(٤٣) يحتمل بشكلٍ قويّ أن يكون كتاب القضايا، لإبراهيم بن هاشم القمّي، في الأصل مبنيّاً على هذا الجزء من كتاب عبيد الله بن أبي رافع. انظر: رجال النجاشي: ١٦. وهو احتمال قابلٌ للطرح بخصوص كتاب قضايا أمير المؤمنين، لعبد الله بن عامر الطائي (انظر: رجال النجاشي: ٢٢٩). ولأنه لم يتمّ النقل من الكتاب ضمن الكتب الأربعة يبقى هذا الاحتمال غير قابلٍ للبحث. انظر كذلك: جلالي الحسيني، تدوين السنة الشريفة: ١٣٨ (وقد روى هذا الكتاب جمعٌ من أصحاب أمير المؤمنين× بعنوانه العامّ، وأخرى بعنوان باب من أبوابه).

(٤٤) رجال النجاشي: ٦.

(٤٥) الطوسي، الفهرست: ٣٠٦.

(٤٦) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ٤٥٨.

(٤٧) رجال النجاشي: ٦.

(٤٨) التستيري، قاموس الرجال ٧: ٥٧.

(٤٩) رجال النجاشي: ٤ ـ ٧.

النسخة الأخيرة كانت لدى الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ٤: ٤٩٦).

(٥٠) رجال النجاشي: ٦.

(٥١) انظر: التستيري، قاموس الرجال ١: ١٣٠.

(٥٢) المصدر السابق ٧: ٢٧٩.

(٥٣) المصدر السابق ٧: ٥٧، ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٥٤) محمد بن أبي رافع كان هو الآخر من العلماء النجباء. وقد روى أهمّ آثار والده، كما روى عن الإمام الباقر× وعن آخرين (المزّي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣٦). وقد يأتي في طريق رواية أبيه باسم

محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، وهو ما سبَّب الخلط بينه وبين عبد الله بن أبي رافع. وهو خطأ وارد على كلّ حال (القاضي النعماني المغربي، الإيضاح: ١١٦؛ الطوسي، الرجال: ٢٨٧؛
Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, pp 28 - 29.

وتوجد لدى محمد دفتري رواية في نقله روايات عنه. انظر:
Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, pp 349 - 350.

وكانت أحاديث دفتر متداولة بين شيعة الكوفة. وقد نقل النجاشي (الرجال: ٣٥٣) طريق رواية النسخة المذكورة عن مشيخة هارون بن موسى التلعكبري(٣٨٥هـ)، سكن المدينة، وتوفي سنة ١٥٧ (الطوسي، الرجال: ٢٨٧). وقد جرحه أهل السنّة؛ بسبب توجهه الشيعي (انظر: ابن عديّ، الكامل ٦: ٢١٢٥ ـ ٢١٢٦؛ المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣٧ ـ ٣٨). ومن أحفاد عبيد الله بن أبي رافع معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي رافع المدني، من مشايخ ابن سعد، والذي نقل عنه روايات ومباحث أخرى (ابن سعد، الطبقات ١: ١٢٣، ٤٩٤، ٥٠٤؛ ٥: ١١١؛ ٨: ٣٤، ١٧٣، ١٩٢). وذكر الطوسي أنه من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

(٥٥) رجال النجاشي: ٦ ـ ٧.

(٥٦) رجال النجاشي: ٦.
Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 28.

أشار إلى أن الرواية المذكورة هي في الأصل منقولة عن الإمام عليّ عليه السلام، ووفق مباني أهل السنة فهي رواية الصحابي عن فعل وقول وتقرير النبي صلى الله عليه وآله. ومن هنا فقد تكون أقوال الصحابي منسوبةً إلى النبيّ، وعلى هذا فمن المحتمل أن يكون مَنْ أتى بعده، بدلاً من أن ينسب الرواية للإمام عليّ عليه السلام، ينسبها مباشرةً للنبي صلى الله عليه وآله (الشافعي، الأمّ ١: ١٢٨؛ الطوسي، المبسوط ١: ٣٢٤).

(٥٧) وقد نقل الحر العاملي ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٠ نفس هذه السلسلة، من دون أن يذكر أنه وقع فيها إسقاطٌ.

(58) Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 28.

(٥٩) قد ورد في سلسلة سند التحرير الأخير للكتاب اسم عمر بن محمد بن عمر بن عليّ بن حسين. وفي ترجمة النجاشي لإسماعيل بن الحكم الرافعي ذكر أنه من أحفاد أبي رافع، وأن له كتاباً، ونقل أسناده. ورغم عدم توفُّر الرواية الأخيرة لمتن الكتاب، ولم يذكر النجاشي بداية الكتاب، لكن سلسلة سند المتن هي نفسها سلسلة السند الرواية المفصَّلة بخصوص أبي رافع، التي نقلها النجاشي (الرجال: ٤ ـ ٦). ويحتمل أن يكون الأثر المذكور نسخةً أخرى لكتاب السنن والأحكام والقضايا، لأبي رافع، برفقة مطالب أخرى مكمّلة، لإسماعيل بن الحكم الرافعي.

(٦٠) رجال النجاشي: ٧.

(٦١) انظر: رجال النجاشي: ٧.

(٦٢) لما نقل من كتاب عبيد الله بن أبي رافع انظر:

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, pp 29 - 32.

وقد كان للفاطميين مكتبات مفصلة، ومن خلال كتاب الإيضاح تبين لنا القاضي النعمان كانت لديه مصادر زيدية وإمامية، والتي أخذها من مكتبات الفاطميين. انظر: أيمن فؤاد السيد، خزانة كتب الفاطميين هل بقي منها شيء؟، مجلّة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٤٢، الجزء الأول: ٧ ـ ٣٢ (محرّم ١٤١٩ ـ ١٩٩٨).

(٦٣) لا يتوفّر لدينا كتاب شرح الأحكام، لأبي العبّاس الحسني، والنقل الأخير عنه موجودٌ في أثر تلميذه عليّ بن بلال الآملي(القرن الخامس)، والذي له كتاب بعنوان شرح الأحكام. انظر: العجري، إعلام الأعلام الأحكام: ٤٤ ـ ٤٥، ١٥١ (مع اختلافٍ طفيف في سلسلة السند)، ٣٣٨، ٣٥٦ (مع اختلافٍ طفيف في السند)، ٣٧١، ٣٧٢ (الرواية الأخيرة لكتاب القضايا هي عن عبّاد بن يعقوب الرواجني، المبتنية على كتاب عبيد الله بن أبي رافع)، ٤١٣. والروايات الأخيرة لا توجد في فهرست الروايات التي أتى بها المدرسي عن كتاب عبيد الله بن أبي رافع.

(٦٤) والفهرست المحتمل للمدرسي للكتاب لا توجد سوى ثلاث روايات للكتاب في كتب الإمامية، ولا توجد أخرى في الكتب الأربعة أو في باقي الكتب الحديثية المعتبرة لديهم.

(٦٥) من الكتب الأخرى لعبيد الله بن أبي رافع كتاب (تسمية مَنْ شهد مع عليٍّ حروبه من المهاجرين والأنصار). مشابه لهذا الاسم انظر: ابن شهرآشوب، معالم العلماء: ٧٧؛

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 32.

Amikam Elad, «Community of Belivers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography», Journal of Semitic Studies Xlvii, 1 (2002), pp. 272 - 273.

حيث عمل فيه عبيد الله بن أبي رافع على إعطاء فهرست للصحابة الذين حضروا مع عليٍّ‏عليه السلام في حرب صفين والنهروان والجمل (القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ١: ١٦ ـ ٣٢). وقد تم نقل كتاب شرح الأخبار كاملاً بالوجادة. ونقله القاضي النعمان المغربي بالوجادة وبرواية أبي عبد الله بن أبي رافع، عن سلام بن سيّار الكوفي، وكان عالماً زيدياً، من دون ذكر السند كاملاً (انظر: القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ٢: ١٦). وفي التحرير الذي استفاد منه القاضي النعمان عون بن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه، بخصوص أسماء الذين كانوا مع عليٍّ في حروبه ضد الناكثين والقاسطين. ويحتمل أن يكون المتن توسّط عون أو الراوي الذي روى عنه الأثر المذكور، وهو محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، الذي يحتمل أن يكون هو الذي دونه (انظر: الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٦). ويمكن أن يكون الأثر له تدوينٌ آخر دوَّنه محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، وهو قد سمع كثيراً من المطالب عن أبيه، خصوصاً في ما يرتبط بمطالب الكتاب، فدوَّن الكتاب، والنسخة المذكورة هي نسخةٌ أخرى للمتن الذي ذكره الطبراني (المعجم الكبير ٤: ١٤، ٣٠، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٣، ٢١٧؛ ٥: ٣٥، ٦٠، ٦٩، ٢٢٥). وكان التحرير الأخير موجوداً لديه، وقد نقل منه. كذلك ابن كثير (تفسير القرآن العظيم ٣: ٥٢٧) نقل بواسطة الطبراني، ولكنْ سقط من سلسلة السند اسم محمد بن عبيد الله بن أبي رافع. (المزّي، تهذيب الكمال ٨: ٣٤٨؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٥٠٣) نقل الكتاب بطريق الكتاب، وبطرق أخرى عن أبي الغنائم محمد بن علي النرسي، وطريقه عبيد الله بن

أبي رافع. ويبدو أن الأثر كان لدى ابن الأثير، وقد نقل منه في كتاب أسد الغابة بعناوين مختلفة، ويحتمل أن يكون نقله عن الكتاب عن الكتاب المذكور في المعجم الكبير، للطبراني، أو مصدر آخر. انظر:

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 32.

والظاهر أن المتن قد تمّ تكميله فيما بعد (ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٥٠٢؛

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 32).

(٦٦) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٣.

(٦٧) المصدر السابق: ٣٢٣.

(٦٨) الطوسي، الرجال: ٢٩٣.

(٦٩) المفيد، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، سلسلة مؤلَّفات الشيخ المفيد ٩: ٩، تحقيق: مهدي نجف، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

(70) Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 346.

(٧١) رجال النجاشي: ٣٢٣.

(٧٢) الطوسي، الفهرست: ٣٨٧.

الشيخ الصدوق(٣٨١هـ) كان لديه تحرير برواية عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد بن قيس، وقد اعتمد عليه في كتابه مَنْ لا يحضره الفقيه. ومن الموارد التي نقلها نذكر: ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤ (بخصوص رؤية هلال آخر شهر رمضان)، ١٦٧ ـ ١٦٩ (روايتين اخريين في هذا الموضوع)؛ ٣: ١٩، ٥٠ (في عدم قبول شهادة بعض الأشخاص)، ١٠٩ ـ ١١٠، ١٤٠ (بخصوص الجارية الحامل)، ٢٢٢ ـ ٢٢٣ (بيع ولد الجارية)، ٢٢٨ ـ ٢٨٤ (روايتان)، ٣١٢، ٤٢٥ ـ ٤٢٦ (ثلاث روايات)، ٥١٠ ـ ٥١١، ٥٤٤؛ ٤: ٢٤، ٦٣، ١٣٣، ١٧٢ ـ ١٧٣ (روايتان)، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٣، ٢١٠، ٢١٠، ٢١٦، ٣٠٧، ٣٤٢. كتاب قضايا محمد بن قيس مشتملٌ على إضافات سمعها محمد بن قيس عن الإمام الباقر‏. بخصوص النقطة الأخيرة يراجع: ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٣، ٣٠٨، ٤١٤، ٤٢٠، ٥٤٨؛ ٤: ٣٨، ١٢٠، ٢٢٧، ٣١٨، ٣٢٧ ـ ٣٢٨، ٣٣٦.

(٧٣) رجال النجاشي: ٣٢٣.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) الطوسي، الفهرست: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٧٦) انظر: رجال النجاشي: ٦.

(٧٧) المصدر السابق: ٧.

(٧٨) المصدر السابق: ٢٣٥.

(٧٩) المصدر السابق: ٣٢٣.

(٨٠) بخصوص النقل من كتاب الرواجني انظر: القاضي النعمان المغربي، الإيضاح: ٢١، ٣٢، ٤٢.

(٨١) المصدر السابق: ٤٢، ٩٠ ـ ٩١، ٩٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٣.

(٨٢) للمثال انظر: الكليني، الكافي ٥: ١٤٤، ٢٠٦، ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ ٧: ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٣، ٣٠٧؛ ابن بابويه،

مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٩ ـ ٢٠.

(٨٣) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٨٤) ابن بابويه، الأمالي: ٥٨٧ ـ ٥٨٨.

ومن الكتب المشهورة لمحمد بن قيس البجلي كتاب المسائل:

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 347.

وهو برواية حُمَيْد بن عاصم الحنّاط (الطوسي، الرجال: ٢٩٣)، ويشتمل على أسئلة محمد بن قيس عن الإمامين الباقر والصادق‰ (انظر: الكليني، الكافي ٥: ١١٣، ٤٤٥؛ ٦: ٦٣، ١٥٠؛ ٧: ١٠؛ ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥٤٨؛ ٤: ٣٨). ونسخة من الكتاب الأخير برواية أحمد بن حسين الخثعمي عن عبّاد بن يعقوب الرواجني، والذي رواها عن عبيد ابن البجلي، وكانت في متناول القاضي النعمان المغربي، وقد نقل عنها (القاضي النعمان المغربي، الإيضاح: ١٢٩)، رغم أن النقل الأخير يبيِّن أنه من كتاب كتاب القضايا، لمحمد بن قيس، وذكر كتاب المسائل هو تصحيفٌ من طرف الكاتب، أو انه خطأ من طرف القاضي النعمان في ذكره للمصدر الذي أخذ منه؛ وذلك لأن الروايات المذكورة في الصلاة هي برواية الإمام عليّ×:

Wilferd Madelung, «The sources of Isma'ili law», Journal of Near Eastern Studies 35 (1976), p 37.

وقد أورد ابن بابويه (مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٨٦) في قسمٍ من مشيخة كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه طريقه في رواية روايات محمد بن قيس البجلي، والتي يحتمل لطريقتها، والتي كانت عبارة عن سؤال وجواب أو حالة جوابات لأسئلةٍ قد أخذها من كتاب المسائل، للبجلي، والروايات مثلها من الكتاب المذكورة متوفّرة بكثرة في كتب المصادر الحديثية الإمامية. والظاهر أن الرواجني كان لديه كتاب باسم المسائل (القاضي النعمان المغربي، الإيضاح: ١٣٤)، والذي في بعض مطالبه مطالب مأخوذة من كتاب المسائل، لمحمد بن قيس البجلي، الذي نقله، وما أخذه القاضي النعمان من كتاب محمد بن قيس كان بواسطة كتاب البجلي.

(٨٥) وقد أشار الشيخ الطوسي (الفهرست: ٣٨٧) إلى كتابٍ حديثي أو أصل محمد بن قيس، وكانت طريقه لهذه الأصل بواسطة فهرست ابن بطّة القمّي. والطريق المشهور لكتاب الحديث، لمحمد بن قيس، هو برواية ابن أبي عمير (الطوسي، الفهرست: ٣٨٧). وهذه الروايات قد جمعها كتاب مسند محمد بن قيس البجلي (انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١٦٧، ٤١٠ ـ ٤١٨). وقد عاصر محمد بن قيس البجلي عددٌ من المحدِّثين الذين يحملون نفس الاسم، مثل: أبي نصر محمد بن قيس الأسدي الوالبي، من أشراف عرب الكوفة، كانت له علاقة وطيدة بعمر بن عبد العزيز، وبعد بيزيد بن عبد الملك، وروى كذلك عن الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق‰، له كتاب بعنوان قضايا أمير المؤمنين، قال النجاشي (الرجال: ٣٢٣): إنه قريبٌ من كتاب القضايا، لمحمد بن قيس البجلي، وهو علامة على أنه إذا صحّ الانتساب الأخير للوالبي فإنّ المصدرين قد استفاد مؤلِّفاهما من كتاب عبيد الله بن أبي رافع. كما ذكر النجاشي (الرجال: ٣٢٣) أبا عبد الله محمد بن قيس الأسدي، وهو من موالي بني نصر، وقد مدحه. كذلك ذكر الشيخ الطوسي (الرجال: ٢٩٣) محمد بن قيس الأسدي، ووصفه بالشريف، لكنه لم ينسب إليه أيّاً من الآثار، وكونه اشتهر من خلال كتاب القضايا فقد شكّك في أن يكون له تأليف بهذا العنوان. ذكر النجاشي (الرجال: ٣٢٣) شخصاً آخر باسم أبو أحمد محمد

بن قيس الأسدي، وقال فيه: إنه ضعيف، وإنه روى روايات عن الإمام الباقر، وذكر طريقه إلى دفتري. وقد ذكر الشيخ الطوسي أفراداً متعدّدة باسم محمد بن قيس. والظاهر أنه وقع خلط بينها. والذي قال فيه الطوسي أبو قدامة هو محمد بن قيس الوالبي. ويحتمل أن يكون الأفراد الآخرون الذين ذكرهم باسم محمد بن قيس هم الوالبي نفسه (المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣١٨). وبسبب الإبهام في المصدر الذي اعتمده الطوسي، والذي كان في متناوله، ورد ذكره اسمه بهذا الشكل. كذلك وقع الاشتباه للنجاشي (الرجال: ٣٢٢ ـ ٣٢٣)، حيث خلط بين محمد بن قيس الأسدي ومحمد بن قيس المديني؛ وذلك للاشتباه الواقع في المصدر الذي اعتمده، حيث نسب المعلومات المتعلّقة بترجمة المديني للأسدي:

Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature (One World, Oxford 2003), 1, p 346.

ويرى مدرسي (في المصدر نفسه) أن علماء الإمامية فقط يعرفون محمد بن قيس البجلي، ولم يرووا قطّ عن محمد بن قيس الوالبي. ومحمد بن قيس الوالبي نقل عن الإمام عليّ بأسناد سنّية. وهذا ما جعل النجاشي أو مصدره ينسب إليه كتاب القضايا. والواقع أنه فقط يوجد كتاب باسم قضايا أمير المؤمنين، ومؤلّفه محمد بن قيس البجلي. ولوقوع الخطأ في التعرُّف على هويته نسب الكتاب بالخطأ إلى محمد بن قيس الوالبي، حيث قال النجاشي: إن النسختين للكتاب تقريباً واحدة. وما يؤيد هذا عدم الإشارة المصادر الرجالية السنِّية إلى كون الكتاب هو من تأليف محمد بن قيس الوالبي (انظر: ابن سعد، الطبقات ٦: ٣٦١؛ المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣١٩).

(٨٦) أبو بكر أحمد بن عبد الله بن أحمد بن جلين الدوري الورّاق، من علماء الإمامية، سكن بغداد. أورد الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ٥: ٣٨٦ ـ ٣٨٧) ترجمته، وقال فيه: إنه مشهور بالرفض: (وكان رافضياً مشهوراً بذلك)، ولد سنة ٢٩٩، وتوفي في رمضان سنة ٣٧٩. نقل كذلك عن مشايخ السنّة. وقد ذكر الخطيب البغدادي فهرسة لأسمائهم (تاريخ بغداد ٥: ٣٨٦)، وقال: إن له كتاباً بخصوص طرق رواية حديث ردّ الشمس، وقد تمّ ذكر طرق روايات بعض آثار الإمامية الخاصّة في فهرست ابن عُبْدون.

(٨٧) هو أكيد أبو ناصر.

(٨٨) المعترضتين ذكرهما الخطيب البغدادي. أما الشيعة فحين يرد ذكر أمير المؤمنين فمعلومٌ عندهم أنه الإمام عليّ.

(٨٩) ذكر الشيخ الطوسي (الفهرست: ٣٠٨ ـ ٣٠٩)، في ترجمته لعبيد الله بن محمد بن قيس البجلي، أن له كتاباً رواه عن أبيه، رغم أنه لم يصرِّح باسم هذا الكتاب، لكنّ الكتاب مورد البحث هو نفسه كتاب القضايا. وقد نقل الشيخ الطوسي (الفهرست: ٣٠٨) طريق روايته للكتاب، وقال ضمن كلامه: إن الكتاب عرضه محمد بن قيس البجلي على الإمام الباقر، وإنه قد أيَّده. والعبارات الأولى للكتاب هي نفسها العبارات الأولى لكتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبيد الله بن أبي رافع، الذي أشار إليه النجاشي (الرجال: ٧).

كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام، الردّة نموذجاً»
قراءةٌ تحليليّة نقديّة

الشيخ نبيل يونس(*)

الحاجة لهذا الدراسة

لا يكاد يمرّ يومٌ لا نسمع فيه بعملية إعدام «نوعية»، تقوم بها الجماعات الإسلامية التكفيرية. ووصفُها بالـ «نوعية» بلحاظ أنّه أصبح للإعدام فنون وأساليب، يُتباهى بها أمام وسائل الإعلام في العالم أجمع. والذي يزيد الأمر حماسةً أنّ الحرق بالنار، والإغراق بالماء، والدَّوْس بالأقدام، والذبح بالسيف، والقتل بالرصاص، وغيرها من فنون الإعدام، كلّه يحصل باسم الله الرحمن الرحيم!

ولِمَ الاستغراب؟ طالما أنّ الإسلام أمر بذلك، والرسول محمدﷺ ومَنْ بعده من أئمة أهل البيتعليهم السلام اعتمدوا هذه الوسائل لتطهير الأرض من نجاسة المرتدين! ألم يُفْتِ لنا فقهاء المسلمين، بحَسَب ما فهموا من النصوص، أنّ حكم المرتد هو القتل؟! ألم ينقل لنا العلماء أنّ الإمام عليعليه السلام أحرق بالنار، وأمر بالقتل دَوْساً...؟! إذن، لِمَ الاستغراب؟!

والذي يفاقم الأزمة أكثر فأكثر هو أن كبار فقهاء العالم الإسلامي حاولوا تبرير وتوجيه حكم إعدام المرتدّ بما ينسجم مع رأفة الإسلام بالمسلمين، وتأمين الحماية لعقائدهم!

ولكنْ للأسف، إنّ حكم إعدام المرتدّ لم يحقّق هدفه المنشود له، ولم يصِلْ إلى الغاية التي تبرِّر تشريعه ـ كما هو المدَّعى ـ بل على العكس، فهو قد ساهم في

(*) كاتبٌ في الفكر الإسلاميّ. من لبنان.

فتح باب الهجرة، أقصد الهجرة عن الإسلام، ليصبح الارتداد حلم كلّ شابٍّ يخجل من دين القتل، ويطمح إلى دين سلامٍ ومحبة.

أما الخطباء والدعاة، وفي مقام الردّ على كلّ هذه الأفعال الوحشيّة، فإنّهم يستنكرون ويندِّدون ويصرخون، وينادون بالوَيْل والثبور وعظائم الأمور، ويبكون ويتأسَّفون، ولا أدري بعد ماذا يفعلون، وجمهور المسلمين ينظر إليهم نظرة الأسف والحزن!

نعم، نظرة الأسف والحزن، والخيبة أيضاً. لماذا؟ لأنّ الناس، وبكلّ بساطةٍ، لم تعُدْ تقتنع بالكلام الفضفاض الذي لا يعالج الأمر من جذوره، بل كلّ المسلمين يطمحون ويتطلَّعون إلى فقهٍ جديد، يواكب تطوُّرهم، وينسجم مع «العولمة»، واحترام حرّية وإنسانية الآخر، طالما هذا الآخر لم يَعْتَدِ ولم يَهْتِكْ حرمة أحد.

ومن هنا، تبرز أهمِّية النتاج الفكري والفقهي للعلاّمة الدكتور حسين الخشن، الذي يعيد دراسة المباني الفقهية والكلامية والروائية في المنظومة الإسلامية الفكرية.

وربما آخر هذا النتاج كان كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام، الردّة نموذجاً»، يدرس فيه منظومة العقوبات الإسلامية من أساسها، مقدِّماً فهماً جديداً للروايات، ومحدّداً القواعد العامة التي يجب أن تحكم هذه المنظومة الفقهية، مناقشاً ومفنِّداً أدلة حكم «قتل المرتدّ».

بكلمةٍ: لقد تناول العلاّمة الأستاذ حسين الخشن بحسٍّ نقدي بارع قضيّة خطيرة أجمع عليها فقهاء الإسلام، وهي فتوى قتل المرتدّ. فوضعها على مشرحة البحث العلمي ناقداً ومفنِّداً. وهذا الأمر ليس جديداً علينا! فالعلاّمة الخشن قد عوَّدنا على كتاباته الجريئة والواقعية؛ فها هو «العقل التكفيري» شاهدٌ على ما نقول؛ وليس كتاب «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟» إلاّ صرخة علمية بوجه كلّ مَنْ يعطي التعصُّب لبوساً دينياً؛ أمّا كتاب الإسلام والبيئة فهو دراسةٌ شاملة تحدِّد كلّ واجبات المسلم تجاه الطبيعة، وحرص الإسلام على البيئة.

كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام، الردّة نموذجاً» صدر عن دار «الانتشار العربي»، ويصل عدد صفحاته إلى ٣٥٠. وهو يتألّف من سبعة فصول، كلٌّ منها تحوي

عناوين إشكالية مهمّة وشائقة.

جولةٌ في الكتاب

بداية مع المقدّمة، حيث كشف المصنِّف عمّا هو مكنونٌ في صدره. فهو ليس حزيناً كثيراً، ولا يشعر بكثيرٍ من الأسى، على كلّ هذا السيل من الاتّهامات والإشكالات التي تُطْرَح في وجه الإسلام، بل بعبارة: «حَسَنَاً فعل هؤلاء ويفعلون» يصف كلّ هذه الحالة؛ لأنّ كل هذه الحملات الظالمة ضدّ الإسلام الأصيل تحثُّنا وتدفعنا وتجبرنا على إعادة دراسة اجتهاداتنا وما فهمناه من النصوص الدينية. وهذا شيءٌ حَسَن ومطلوب.

ولكنّ الدفاع عن الإسلام لا يكون من خلال كلمات شاعرية، وجُمل ذات ألفاظ جميلة فقط، بل لا بُدَّ أن نخرج «من طوباوية الكلمات»، إلى جِدِّية البحث وعمق الفكرة، ونعيد تقييم النتائج التي توصَّلنا إليها، كما هو حال فتوى مشهور الفقهاء «قتل المرتدّ».

في الفصل الأوّل، يبدأ الكاتب بعرض بعض أنواع «الردّات» التي يمكن قبول حكم القتل فيها، كما لو كان المرتدّ «محارباً»، أو كان ارتداده يُشكِّل فتنة للمسلمين؛ عندها ودفاعاً عن المجتمع من عدوانه وفتنته يمكن القول بأنّ «قتله» له تبريرٌ عقلائي.

ثم يصل الكاتب إلى النوع الأكثر ابتلاءً في زماننا، وهو «الردّة الفكرية». فماذا لو ارتدّ أحدُ المسلمين عن الإسلام؛ لعدم قناعته بأحد أصول الإسلام، التي يوجب إنكارها الكفر والخروج عن الدين، ولكنّه كان ملتزماً القوانين العامة، مساهماً في حفظ أمن المجتمع، وناجحاً في عمله، وفي الوقت نفسه قد ارتدّ فكرياً عن الإسلام.

هنا عرض المصنِّف أربعة «تبريرات» سيقت من قِبَل بعض كبار المفكِّرين لتبرير حكم «قتل هذا المرتدّ»، وقد ناقشها وردّها.

أما الفصل الثاني، يتطرّق فيه المصنِّف إلى «تعريف الردّة». فيذكر أوّلاً المعنى اللغوي، ثمّ المعنى الاصطلاحي. ولم يكْتَفِ بذلك، بل يتعرَّض المصنِّف إلى دور النيّة في

العقائد. فهل يمكن للمسلم أن ينوي إسلامه من دون إبراز أو إشهار إسلامه؟ وماذا لو نوى المسلم الارتداد، ولكنه لم يشهر ذلك؟ ثم يتعرَّض المصنِّف إلى كيفية «تحقُّق» الارتداد، فهل يُشترط في صدق «الارتداد على المسلم» أن يكون عارفاً بدينه، أو جاحداً لما يعرفه، وليس فقط جاهلاً أو مشتبهاً؟

وفي الختام، يدرس المصنِّف مسألة يقع فيها الكثير من الناس، وهي: ماذا لو وُجد عذرٌ للشخص الذي يخالف الشريعة، أي لو كان السارق معذوراً، أو القاتل، أو «المرتدّ». وعلى فرض أنّ له عذراً في ارتداده فهل تصدق عليهم هذه العناوين، ونرتِّب آثارها من عقوبات، أم تُرْفَع عنهم؛ لأنهم معذورون؟

في الفصل الثالث، يتناول الكاتب «طبيعة الحدّ وماهيّته». ويجيب في هذا الفصل عن ثلاثة أسئلة، هي:

١ـ هل أنّ حدّ الردّة حكمٌ مولوي تشريعي أو أنّه حكمٌ تدبيري؟

٢ـ بناء على كون حدّ الردّة حكماً تشريعياً مولوياً فهل هو حدٌّ أو تعزير؟

٣ـ هل أنّ الردّة التي توجب القتل هي الردّة التي تنطلق من عدم الاقتناع ببعض الأصول الاعتقادية، أو هي الردّة على النظام العام، والتي تتحقّق إمّا بالانحياز إلى صفّ الأعداء، أو بمحاولة إيجاد شرخ في الأمّة وثَلْم وحدتها، وهذا ما يعبَّر عنه بالحرابة، أو يندرج فيها؟

أما جواب المصنِّف عن السؤال الأول فهو أنّ القول بتدبيرية حدّ الردّة له وجه ثبوتي، كما لو أراد المشرِّع منح السلطة الشرعية نوعاً من المرونة في التعامل مع هذا الأمر الحسّاس والخطير، ولكنْ يبقى الأساس في نهوض دليل إثباتيّ يؤكِّد التدبيرية. وهذا طبعاً سيتم التعرُّض إليه في بحث الروايات.

أما السؤال الثاني، وفي سياق الجواب عنه يعرض الكاتب رأي أحد الباحثين الذي توصَّل إلى كون «حكم قتل المرتدّ» حكماً تعزيرياً، وليس حدّاً، وهكذا بالإمكان تغيُّر الحكم بحَسَب الظروف، والمصلحة التي يراها الحاكم الشرعي.

وبالرغم من أنّ أدلة هذا الباحث لم تثبت عند المصنِّف، لكنّه ذكر شواهد أخرى لتأييد فكرة التعزير في حدّ الردّة. ومن أبرز هذه الشواهد قبول الرسول ﷺ

شفاعة عثمان بن عثمان في أخيه من الرضاعة ابن أبي سرح. وكما هو معلومٌ فإنّ الحدود لا تقبل الشفاعة.

وقد خلص المصنِّف إلى أنّ «حكم قتل المرتدّ» هو نوعٌ خاصٌ من التعزير، قريبٌ من التدبيرية. ثم يذكر سبعة شواهد لإثبات تدبيرية الحكم المذكور.

الفصل الرابع «دور الزمان والمكان في ثبوت حدّ الردّة أو سقوطه»، ويستهلّ الكاتب هذا الفصل بسؤالٍ عن دور الزمان والمكان في عمليّة استنباط الحكم الشرعي، وهل أنّ لهما تأثيراً على الحكم الشرعي نفسه أو على موضوعه ومتعلّقه؟ لينقسم الفصل إلى عنوانين أساسيين، هما:

١ـ دور الزمان والمكان في إسقاط نظام العقوبات من رأسٍ.

٢ـ دخالة دور الزمان والمكان في موضوع العقوبة الشرعية.

والجواب عن السؤال الأول يأتي بالنفي؛ لأنّ نظام العقوبات إنّما شُرِّع لحماية الفرد والمجتمع في كلّ زمانٍ ومكان. وفي غياب المعصوم تقوم السلطة التشريعية بمهامّه. ولكنْ ماذا لو لم توجد سلطة تشريعية ذات نفوذ، وإنّما وُجد فقيهٌ له نفوذ في دائرةٍ خاصّة، هل يُطبق نظام العقوبات أم لا؟ وقبل ذلك مَنْ هو المقصود من «الإمام» في الروايات؟

وأما عن السؤال الثاني، وهو ما إذا كان لتغيُّر الزمان وتبدُّل المكان دورٌ في تغيُّر موضوع الحكم الشرعي، يجيب الكاتب، وبقلمٍ جازم، بأنّ شبكة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في تغيُّر دائم، وهذا ما يؤثِّر على موضوع الحكم الشرعي. ها هو «حكم الغنائم» ـ المعلوم في زمن النصّ ـ يقضي بتوزيع ما يُغنم من جيش «العدوّ»، فهل يمكن في عصرنا الحالي توزيع الدبابات والطائرات على أفراد الجيش إذا ما فازوا بحربٍ؟! وكذلك «حكم الحيازة» يقضي بأن يملك أيّ مسلم ما يحوزه من أراضٍ، وفي زماننا هذا، ومع وجود الوسائل والآلات الحديثة، يمكن لأصحابها أن يحوزوا عشرات الكيلومترات في بضع ساعاتٍ، فهل يمكن تمليكهم ما يحوزونه؟!

وهكذا، سرد الكاتب نماذج عدّة، ليؤكِّد أهمِّية دراسة «دور الزمان والمكان في تغيُّر موضوع الحكم الشرعي»، وأنّ الأوان قد حان لتأسيس قواعد

اجتهادية جديدة، حتّى لو أدّتْ إلى تغيُّر هامّ في المنظومة الفقهية.

أما الفصل الخامس فهو أكبر فصول الكتاب، وفيه يناقش الكاتب كلّ الأدلة التي اعتمدها الفقهاء في الاستدلال على حكم قتل المرتدّ. بدأ المصنِّف أوّلاً بالقواعد العامة في مسألة الدماء، لينقح الأصل عند الشكّ. فماذا لو لم نتوصَّل من خلال الأدلة إلى نتيجة يقينية، وبقي لدينا شكٌّ في حكم قتل المرتدّ؟ ما هو الحكم العملي؟

يتناول الكاتب بالبحث العلمي المعمَّق ثلاث قواعد: ١ـ قاعدة أصالة الصحة في المعتقدات؛ ٢ـ قاعدة عصمة الدماء أو أصالة الاحتياط في الدماء؛ ٣ـ قاعدة دَرْء الحدود بالشبهات. ويدخل الكاتب في كلّ واحدةٍ منها بالتفصيل والمناقشة، مع حشد الأدلة على كلٍّ منها.

وبعد القواعد العامة ينتقل الكاتب إلى عالم الأدلة الخاصّة بقتل المرتدّ، حيث يقسِّمها إلى قسمين: الأدلة المرجعية، المتمثِّلة بالقرآن الكريم والعقل؛ والأدلة غير المرجعية، المتمثِّلة بالإجماع والروايات.

وبدايةً مع القرآن، ومع جولةٍ واسعة وشاملة يستنطق بها الكاتب القرآن الكريم، ليستوحي الجوّ القرآني من مسألة قتل المرتدّ، ثم يسجِّل ملاحظةً ذات دلالة، وهي خلوّ القرآن من الحكم بقتل المرتدّ. والأهمّ من ذلك أنّ الكاتب حاول الاستدلال بالقرآن على نفي قتل المرتدّ، مسلِّطاً الضوء على ما يقارب من ستّ آيات، ليصل إلى آية ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، ويتوقف عندها وقفةً طويلة. ومن هنا ينطلق الكاتب مناقشاً الآراء، وخاصّة رأي السيد الخوئي⁣رحمه الله، ورافضاً ما يدَّعيه البعض من دعوى النسخ والتقييد في الآية، ليخلص إلى نتيجةٍ حاسمة أنّه لا دليل من القرآن على «حكم قتل المرتدّ»، بل على العكس، يمكن القول بوجود إشاراتٍ وقرائن تدلّ على عدم جواز قتله.

أما العقل فهو أيضاً لا يمكن التمسُّك به لإثبات حكم «قتل المرتدّ»، بل على العكس، يمكن دعوى دلالة العقل على قبح هذا القتل.

أما الأدلة غير المرجعية، فيبدأ الكاتب بمناقشة دعوى أن حكم القتل ضرورةٌ فقهية، ويثنّي بمناقشة الإجماع. ثم يحطّ رحاله في ساحة الروايات. ولكنْ قبل عرض

الروايات ومناقشتها لا بُدَّ من ضوابط عامّة تضبط حركة الفكر الفقهي ضمن سياق عقلائي في فهم النصوص.

لذلك استعرض الكاتب أربع نقاط وضوابط تحكم الاعتماد على الروايات، هي: ١ـ الوثوق بالأخبار؛ ٢ـ موافقة القرآن الكريم؛ ٣ـ النظرة الشمولية؛ ٤ـ انتفاء احتمال التدبيرية والتاريخية.

وسيجد القارئ أنَّ للكاتب في كلّ نقطةٍ رأيَه الخاصّ. ففي النقطة الأولى يذهب الكاتب إلى الدعوة إلى اعتماد مبنى الوثوق في الأخبار، وليس مبنى خبر الثقة، مستدلاًّ بعدّة شواهد كالطرق العقلائية، وطبيعة الخبر وحجم انتشاره. أما نسخ القرآن وتخصيصه بخبر الواحد فيتوقف عنده مليّاً؛ لأنّ نص القرآن الكريم عامّ لكل المسلمين، فإذا ما صدر حكم وانتشر على مدى سنوات، ووصل إلى الهند والسند، فلا يمكن قبول تخصيص هذا الحكم من قبل المشرِّع من خلال إصدار رواية هنا وحديث هناك، بحيث يبقى أغلب المسلمين جاهلين بهذا التخصيص، فهذا عملٌ يتنزَّه عنه العقلاء، فضلاً عن المشرِّع الحكيم.

أما موافقة القرآن الكريم (النقطة الثانية) فلا يكتفي الكاتب بوجوب عرض الروايات المتعارضة على القرآن، للأخذ بما يوافق الكتاب، بل لا بُدَّ من عرض كلّ الروايات على القرآن الكريم، وبعبارةٍ أخرى: ليس «التعارض» بين الروايات هو السبب الحَصْري في عرض الروايات على القرآن، لنعمل بما يوافقه، بل يجب عرض كلّ التراث الخبري على القرآن، وندرس انسجامه مع روح القرآن وأهدافه ومقاصده.

في النقطة الثالثة، يرى أنّ النظرة المطلوبة والصحيحة في الاستنباط هي النظرة الشمولية، دون النظرة التجزيئية التي تعيق الباحث عن رؤية المسار العامّ للروايات.

وفي النقطة الرابعة يرى الكاتب أنّ على الباحث أيضاً أن يبحث في احتمال تدبيرية الحكم الوارد في الروايات؛ لأنّ احتمال أن يكون الحكم صادراً من المعصوم على نحو الحكم التدبيري الولائي في زمنٍ وظرف معيَّن يقف عائقاً أمام الاستدلال بالروايات.

وبعد ذلك كلِّه، يصل الكاتب إلى عالم الروايات. ويستعرض ما يقرب من عشرين رواية، من طرق الفريقين، السنّة والشيعة. وسيجد القارئ نقاشاً موضوعياً

مستوعباً لكلّ الروايات. فالكاتب يناقش في السند، وفي المضمون، ويطرح كل الاحتمالات الواردة على فهم النصّ؛ ليصل إلى أنّ هذه الروايات لا تصلح لإثبات الحكم بقتل المرتدّ، ولا سيَّما أنّها مبتلاةٌ بالمعارض. وهنا يذكر المؤلِّف عدداً من الروايات التي تصلح لمعارضة روايات قتل المرتدّ.

ولقد أعرضْتُ عن ذكر الروايات لأنها كثيرةٌ، وأُحيل القارئ إلى الفهرس، فهرس الكتاب التفصيلي، ويمكن من خلاله معرفة عناوين الروايات المطروحة من قِبَل الكاتب.

أما الفصلين الأخيرين، الفصل السادس والسابع، فهما يمثِّلان تكملةً لاستيفاء البحث.

ففي السادس، يتكلَّم الكاتب عن حركة الزندقة في التاريخ الإسلامي، مع شيءٍ من التفصيل عن الزنادقة وأسمائهم، وكيفية تعامل الأئمة عليهم السلام معهم.

أما الفصل الأخير، فيأخذنا الكاتب فيه في جولةٍ تاريخية إلى الردّة الأولى في الإسلام، وهي التي حصلَتْ في زمن الخليفة أبي بكر؛ ليتكلَّم عنها، مبيِّناً حجمها الطبيعي، وما جرى تضخيمه فيها، ولينهي هذا الفصل بتأكيد مشاركة الإمام عليّ عليه السلام مع أبي بكر في حرب الردّة.

النقاط المميَّزة بالكتاب

من الأمور التي لا يمكن أن تخفى على القارئ هي قوّة قلم الكاتب، وجرأته، ووضوح فكرته، واستيعابه، وغيرها من المميِّزات التي ترفع من المستوى العلمي للكتاب، ليصبح جديراً بأن يُقْرأ ويُدْرَس ويولى أهمِّية وجِدِّية من قبل الباحثين.

1ـ الواقعية

من المميزات التي تلفت القارئ مصداقية الكاتب وواقعيته في طرح الأمور، وعدم اقتناعه بالكلمات الفضفاضة والشاعرية. كلنا يستمع إلى الخطباء والمبلِّغين الذين يدافعون عن الإسلام، ومفهوم الحُرِّية في الدين، ويهاجمون الجماعات التكفيرية وما يقومون به من أعمال وحشية تشوِّه صورة الإسلام، فتستمع لأحدهم

وهو يصف الإمام عليّ﵇ بإمام الإنسانية، وأنّه﵇ يتقبَّل الآخر، مهما كان هذا الآخر، ولا يتعدّى على أحدٍ، ولا يقاتل أحداً إلاّ بقدر ما تقتضيه مصلحة الإسلام، كالخوارج الذين لم يقاتلهم﵇ على بغضهم وفكرهم المنحرف، إلاّ حين أصبحوا خطراً على الأمن الاجتماعي. ثمّ، بعد هنيهة، يكمل هذا الشيخ كلامه ودفاعه عن الإسلام بأنّ عليّاً﵇ عاقب عبد الله بن سبأ فأحرقه بالنار، أو خنقه بالدخان، ويبرِّر هذا العمل بأنّه دفاعٌ عن الإسلام والعقيدة!

هذا التهافت في الكلام قد لا يلاحظه عامّة الناس، ولكنّه ثغرةٌ في البنيان الثقافي، ومؤشِّرٌ على هشاشة مضمونه. وهكذا، استفاد مبغضو الإسلام والجماعات التكفيرية من هذه الشواهد، فأحرقوا وقتلوا وخنقوا باسم الإسلام.

ومن هنا، من واقعية المصنِّف في رؤيته للأمور، أطلق صرخةً في هذا المجال، قائلاً: «لقد اعتاد الكثير من المثقَّفين والعلماء والوعّاظ المسلمين ـ في مقام الدفاع وردّ سيل الاعتراضات الموجَّهة ضدّ الإسلام في ما يرتبط بالحرّيات العامة وحقوق الإنسان ـ على الحديث عن الحرّية في الإسلام بلغةٍ شاعرية أدبية، تمتدح الحرّية إلى حدّ التغزُّل والتغنّي بها إلى درجة الاستهلاك، دون أن تلامس المشكلة في العمق، وتلاحق الإشكالات التفصيلية، وتقدِّم الأجوبة المقنعة عليها. وقد آن الأوان لنخرج من طوباوية الكلمات... إنّ المطلوب هو بذل جهودٍ فكرية اجتهادية تأصيلية لقضايا الحرّية وحقوق الإنسان، مع ملاحقةٍ تامة ومتابعة شاملة لإشكاليات الحرّية على المستوى العقدي والفكري والتشريعي...»[1].

٢ـ لا للتبرير

لا يخفى أنّ هناك علماء كبار امتازوا بصفاء فكرهم، وقوّة منطقهم العلمي، وعُرِفوا بإنسانيتهم وجمال عقلهم، كالسيد محمد باقر الصدر، والسيد الطباطبائي، والشيخ سيد سابق، والشيخ الشلتوت، والسيد فضل الله، والشيخ شمس الدين، وغيرهم من العلماء، الذين حاولوا جاهدين مقاربة فتوى قتل المرتدّ بطريقةٍ تبريرية ومنسجمة مع إنسانية الإنسان والحفاظ على الإسلام.

ولكن المصنِّف لم يقبل بكلّ التبريرات التي ساقها هؤلاء المفكِّرون، ولم

يتأثّر بـ «عظمة الأسماء»، بل ناقش وفنّد، وبعبارة «مع احترامنا الكامل لأصحابها» خلُص إلى أنّ الأجدى ترك هذه التوجيهات التي لا تخلو من تكلُّف وضعف.

وهكذا، قام الكاتب بدراسة كلّ تبرير على حِدَةٍ، وتبيان نقاط الضعف فيه. ومن ردوده: «إنّ تبرير قتل المرتد بذلك يشكِّل نقطة ضعفٍ وعامل توهين في الإسلام، ويمثِّل إساءةً للمسلمين وسوء ظنٍّ بهم؛ لأنّه يعطي انطباعاً سلبياً بأنّ الإسلام لا يملك قوّةً برهانية تحصِّنه أمام بعض الردّات المتلاحقة، أو أنّه ضعيفٌ في نفوس أتباعه، مما يفرض حمايته بقوّة السيف والتهديد بالقتل. كما ويعطي انطباعاً بأنّ المسلم هو بدرجةٍ من الضعف الفكري تجعله مهتزّاً أمام ردّةٍ من هنا، أو ردّةٍ من هناك. هذا مع أنّ...»[٢].

ولم يكتَفِ الكاتب بردّ التبريرات المساقة، بل قام بطرح تبريرات عكسية، تبرز الآثار السلبية لفتوى قتل المرتدّ، فقال: «إنّ قتل المرتد يغذّي ويعزِّز الاتجاه النفاقي الذي يُظهر أصحابه الإسلام، ويبطنون الكفر، باعتبار أنّ السماح للمرتدّ بالإعلان عن نفسه سوف يكشفه أمام جمهور المسلمين، فيأخذون حذرهم منه. أمّا توعُّدُه بالقتل في حال الردّة فإنّه سيدفعه لإضمار الحقد على الإسلام والمسلمين...»[٣].

٣ـ الاستيعاب والشمولية

من الأمور التي يلاحظها القارئ هي استيعاب الفكرة المطروحة. فالكاتب لا يتعرَّض لأيّ فكرةٍ من دون استقصاء لكلّ مفرداتها، وما يُمكن أن يلازمها ويتعلق بها.

ومثال ذلك في تعريف المرتد؛ حيث لم يقتصر المصنِّف على عرض المعنى اللغوي والاصطلاحي، ومناقشتهما، بل ذهب إلى دراسة أركان الارتداد، والأسس التي يرتكز عليها عنوان «المرتدّ»، والتي تنطبق على الإنسان حين يرتدّ. لذلك، بعد عرض المعنى اللغوي والاصطلاحي، تعرّض الكاتب مباشرةً إلى تحديد «الأصول» التي يوجب إنكارها الكفر. ثم تعمَّق المصنِّف إلى النوايا، ليسأل: ما هو دور النيّة في الإسلام والارتداد؟ وماذا لو نوى الإنسان الارتداد من دون إظهار ذلك؟ وكذلك، الكثير من المرتدين حالياً، وخاصّة في بلاد الغرب، لم يتعرَّفوا على الإسلام إلاّ ما توارثوه من

أهاليهم، وعليه هل يمكن إطلاق عنوان «المرتدّ» على مَنْ ارتدّ عن الإسلام وهو لا يعرف عن الإسلام شيئاً، كالصبيّ الذي وُلد من مسلمَيْن، ثمّ ارتدّ قبل بلوغه قبل أن يتعلم عن دينه شيئاً، أو اليتيم المسلم الذي تربّى في كنف الإخوة المسيحيّين مثلاً، فاختار المسيحية عندما بلغ، هل يصدق عليه عنوان «المرتدّ»؟

يجيب المصنِّف على كلّ هذه الأسئلة، ويخلص إلى نتيجةٍ دقيقة، لا غموض فيها، محدِّداً تعريف «المرتدّ» بكلّ وضوح، ومستوعباً لأيّ فكرةٍ أو مسألة يمكن أن تتعلق بالتعريف. وهذا الاستيعاب في طرح الفكرة وبيان وجودها ومحتملاتها وأدلتها المؤيّدة أو المعاكسة هو طابع الكتاب بشكلٍ عام.

٤ـ جرأةٌ في الطرح

ليس خافياً أن طرح فتوى «قتل المرتدّ» على طاولة النقاش العلمي، والتشكيك بضرورتها الفقهية والتسالم عليها، يمثِّل جرأةً بيِّنة، بينما تناساها الكثيرون حتّى مع عدم اقتناعهم بالفتوى المذكورة.

والجرأة في الطرح تطبع الكثير من بحوث الكتاب، ومن أهمّها: ما قوّاه أو مال إليه الكاتب من احتمال التدبيرية في العقوبات، ومنها: فتوى قتل المرتدّ.

يقول المصنِّف، بعد أن يذكر أنّ المعروف والمشهور بين الفقهاء هو أنّ حكم المرتد حكمٌ تشريعيّ مولويّ: ولكنّ «التشريعية في هذا الحكم ليست بديهيةً، وثمة مجالٌ للنظر فيها، وإمكانية القول: إنّ الحدّ المذكور هو إجراء تدبيريّ اتَّخذه الرسول ﷺ حمايةً للمجتمع الإسلامي من مخاطر الردّة وتداعياتها السلبية على الكيان الإسلامي حديث الولادة...»[٤].

هكذا، يزلزل الكاتب دعائم المشهور في هذه المسألة، ويبدأ بمناقشة المسألة من عمقها.

هل أنّ الأصل في كلام النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام هو المولوية التشريعيّة، بحيث لو شككنا في ذلك، نبني على المولوية؟

يردّ الكاتب: «إنّ أصالة المولوية غير واضحة؛ فإنّ الرسول ﷺ كما أنّه مبلِّغ عن الله تعالى فهو الحاكم وبيده السلطة وإدارة شؤون المجتمع، وهذا يقتضي أن

يصدر عنه في كثيرٍ من الأحيان أحكامٌ تدبيرية سلطانية تُعنى بتنظيم شؤون المجتمع في مراحل تطوُّره وتكامله. وقد صدر عنه ـ في ما يثبت لدينا ـ عشرات الأحكام التدبيرية. ومع نفي أصالة المولوية في أحكامه‌ﷺ يغدو احتمال التدبيرية وارداً بنحوٍ يكون كافياً لمنع ظهور النصّ الوارد في قتل المرتدّ على المولوية»[٥].

٥ـ التجديد

ومن الأبحاث الجديدة والشيِّقة التي اقتحمها الكاتب هي «دور الزمان والمكان في إسقاط الحكم أو تغيُّر موضوعه». ومن المعلوم أنّها أبحاثٌ جديدة الطرح نسبياً، وما زالت في إطار التنقيح والتأصيل.

وهنا يبرز المصنِّف في كيفية مقاربته لدور لزمن والمكان. فهو لا يقتصر على «اقتراح» العمل على إعادة دراسة المنظومة الفقهية على أساس تغيُّر الزمان والمكان، بل قام فعلاً بدراستها ـ طبعاً بقدر ما تقتضيها هذه الدراسة ـ؛ لذا انطلق الكاتب وبقلمٍ جازم لإثبات آثار هذه الدراسات على مستوى الفقه، مستعرضاً عدّة نماذج، كتملُّك غنائم الحرب مثلاً، والفرق بين زمان النصّ وزماننا. وكذلك مسألة «دية المرأة» باعتبارها نصف دية الرجل، كما هو موجودٌ في الفقه، فاستشكل الكاتب على هذا الحكم، معتبراً أنّ المرأة في زمن النصّ لم تكن إنسان منتجاً، خلافاً لأيامنا، وقد باتت المرأة فيه نصف المجتمع، ماليّاً وسياسياً واجتماعياً، وعلى كلّ الأصعدة.

ومن هذا الباب دخل المصنِّف إلى «الردّة»، ليقول: إنّ زماننا يختلف عن زمن النصّ، إنْ بالنسبة لكيفية الردّة وحصولها، أو من ناحية أثرها على المجتمع. ففي الزمن السابق كان المرتدّ محارِباً للمجتمع الإسلامي؛ لأنّ هوية المجتمع كانت آنذاك هي الإسلام، لذا كان لا بُدَّ من ردع عدوان هذا المرتدّ. أما الآن، وفي ظلّ الأنظمة الجديدة، يمكن أن يرتدّ المسلم عن دينه، وهو يحافظ على الأمن الاجتماعي، ولا مبرِّر لردعه أو قتله أو عقابه.

وهكذا، بنَفَسٍ تجديديّ حازم، يقول الكاتب: «إنّ الحاجة ملحّة إلى دراسة هذا الكلام الذي أصبح مطروحاً، ولو بشكلٍ خجول، في داخل بعض الأوساط الحوزوية، فضلاً عن سائر الفضاءات الفكرية، وليس صحيحاً أن ندفن رؤوسنا في

التراب، أو نستخفّ بهذا النمط من التفكير الآخذ بالانتشار يوماً بعد يومٍ، أو نندفع بانفعالٍ إلى تخوين أصحابه»[٦].

٦ـ المقاصدية

إنّ الاتجاه المقاصدي في قلم الكاتب بيِّنٌ وواضح، وإنْ كان إقحام «الفهم المقاصدي» ضمن دراسةٍ فقهية تأصيلية فيها شيءٌ من المحذور، والخروج عمّا هو مألوف وتقليدي، إلاّ أنّ المصنِّف أبدع حينما قارن بين «حدّ الردّة» و«حدّ السرقة»، من ناحية المقاصد التشريعية لكلٍّ منها.

وكما هو معلومٌ في الفقه الإسلامي، إنّ حدّ السرقة لا يُعْمَل به في حال توفَّرت بعض الظروف، ومنها: وجود مجاعة وفقر عامّ بين الناس. ويعلِّل الكاتب ذلك بقوله: «إنّ حدّ السرقة إنما يهدف إلى منع التعدّي على أملاك الناس وأموالهم وحماية الاستقرار الاجتماعي. وعليه، لو وُجد نظامٌ إسلامي أو غيره يعمل على أن يوفِّر للناس فرص العيش الكريم، ويرفع عنهم شبح المجاعة، ثم أقدم البعض على السرقة، فلا يكون تصرفه مبرَّراً إطلاقاً. أمّا لو لم يتوفَّر ذلك النظام، وعاش إنسانٌ في أجواء المجاعة وحصار الفقر، فأقدم على السرقة، فهل تُقْطَع يده؟»[٧].

وهكذا حكم «قتل المرتدّ» في زماننا، حيث لا تمضي ساعةٌ إلاّ ويسمع المسلم إشكالات وشبهات يطرحها القريب قبل البعيد، وأحياناً من الملتزمين قبل الفاسقين. فيمكن القول: إنّنا في زمن مجاعةٍ معرفية وعلمية، وفقر فكريّ عامّ بين الناس، وباتت الحاجة ملحّةً إلى مَنْ يدفع عنهم شبح هذا الفقر، ليغني الساحة بحراكٍ فكريّ علمي ثريّ، يعيد الإسلام إلى نضارته وقوّته في قلوب المسلمين.

فيقول الكاتب: «ولو جئنا إلى حدّ الردّة، فإنّه ـ بناء على ثبوته ـ يهدف إلى حماية عقيدة الناس، وعليه لنا أن نتساءل: لو كنّا في ظلّ نظامٍ إسلامي يعمل على نشر الهداية وتوفير وسائل الإقناع وإقامة الحجّة من خلال الدعاة والوعّاظ والكتّاب والمفكِّرين، معتمدين على مختلف الوسائل التي تدحض الباطل بالمنطق والبرهان، وتحاصر فكر الإلحاد والكفر، فيكون تطبيق حدّ الردّة والحال هذه «معقولاً» ومقبولاً ومفهوماً. أمّا إذا لم يكن الأمر على هذه الصورة، كما هو الحال في أيامنا،

حيث نفتقد في الكثير من بلدان المسلمين نظاماً إسلامياً يعمل على تبليغ الإسلام والذبّ عنه.. ولا تنفكّ وسائل الإعلام والدعاية غير الإسلامية تقتحم على المسلمين بيوتهم ونواديهم بالكثير من الإشكالات التي تسمِّم عقولهم وتبعثهم على التشكيك بدينهم، فهل يلزم أو يشرع، والحال هذه، تطبيق حدّ الردّة؟»[8].

فالمقصد واحدٌ، وهو حماية المجتمع. أمّا إذا لم يكن أفراد هذا المجتمع يعيشون الأمان، الأمان من شبح الجوع والفقر، والأمان من ظلمة الجهل والشكوك، فيكون العقاب حينئذٍ خلافاً لمقاصد التشريع الإسلامي.

٧ـ اجتراح الحلول

من المشكلات التي تواجهنا في فضائنا الإسلامي، وخاصّة الفكريّ منه، هو بُعْد التنظير العلمي عن الواقع نسبياً. ما أقصده هو أنّ الكثير من المفكِّرين تجدهم يبحثون ويدرسون ويخلصون إلى نتائج قد لا تتلاءم أو لا يمكن تطبيقها في الوقت الراهن، أو أنّها تحتاج إلى نقاشٍ أكثر، فتبقى في أروقة المعاهد والحوزات، دون أيّ جدوى عملية لها.

أمّا كاتبنا العزيز فقد استدرك الأمر؛ إذ من المحتمل جدّاً أن لا تلقى فتواه الجديدة ـ وهي «عدم جواز قتل المرتدّ، إلاّ المحارب والمعتدي» ـ قبولاً من قِبَل «المسؤولين» والقيِّمين على المجتمع الإسلامي، بحجّة أنّها بحاجةٍ إلى نقاش ودراسة.

ومن هنا، قدَّم المصنِّف حلاًّ نظرياً علمياً لوقف العمل بفتوى «قتل المرتدّ»، والتي تعتمدها الحركات التكفيرية بشكلٍ فوضوي لتشويه صورة الإسلام؛ وذلك من خلال تجميد العمل هذه لفتوى.

وقد استند الكاتب على رواياتٍ عدّة، منها: خبر الكناسي، عن الباقر عليه السلام: «لا يعفي عن الحدود التي لله دون الإمام...»، ثمّ قال الكاتب: «فقد دلَّتْ الرواية على أنّ للإمام أن يُصدر عفواً عن الحدود التي تمثِّل انتهاكاً لحقّ الله تعالى، ومنها حدّ الردّة... ثانياً: إنّ الحدود إنّما شُرِّعت للمصلحة العامة، ودفعاً للمفسدة، فإذا أدَّتْ إقامتها إلى عكس ذلك فيكون تجميدها أجدى من تطبيقها»[9].

وعلى فرض وجود مَنْ يريد النقاش، ولم يسلِّم بالكلام، يحتكم الكاتب

للعقل، العقل الذي لا يمكن تخصيص أحكامه، ومَنْ ذا الذي ينكر قاعدة التزاحم، وتقديم الأهمّ على المهمّ؟! ومَنْ ذا الذي يشكّ الآن، في واقعنا المأزوم، بأنّ العمل في فتوى قتل المرتدّ لها آثار سلبية تفوق بكثيرٍ تجميد العمل بها؟! يقول المصنِّف: «إنّ المسألة تدخل في باب التزاحم، وتنطبق عليها أحكام ذلك الباب، من تقديم الأهمّ على المهمّ. هذا على فرض تماميّة القول بأن حكم المرتدّ في التشريع الإسلامي هو القتل»[10].

٨ـ دقّة المنهجيّة

من المميِّزات التي تبرز في هذا الكتاب منهجية البحث، ودقّة الخطوت المتَّبعة، سواء بين الفصول أو في الفصل نفسه.

بين الفصول، الواضح هو الفصل التامّ بين الموضوعات، بحيث لا يوجد تداخلٌ أو عشوائية في ترتيب الأبحاث. ولكنّ الكلام هو في الفصول نفسها؛ إذ ما لفتني هو المنهجية المتَّبعة في الفصل الخامس، في عرض الأدلّة ومناقشتها.

فالمميَّز أنّ الكاتب قسَّم الأدلة إلى قسمين: قواعد عامة؛ وأدلة خاصّة. ثم قسَّم الأدلة إلى: أدلة مرجعية؛ وأخرى غير مرجعية. وأدرج تحت الأدلة المرجيعة كلاًّ من القرآن والعقل، باعتبارهما أدلّةً وحجّة على كلّ المسلمين، ويشكِّلان مرجعية في تحكيم النصوص، وإمكانية قبول دلالتها. ثمّ أدرج الروايات في الأدلّة غير المرجعية، في إشارةٍ واضحة إلى وجود الخلاف والاختلاف بين المفكِّرين.

وبعد أن حدَّد المرجعية خاض الكاتب في بحر الروايات، ليفرد لكلّ واحدةٍ نقاشاً مستقلاًّ في الدلالة والسند.

ولم يكتَفِ المصنِّف بهذا الترتيب الدقيق، بل قسَّم الروايات بحَسَب سندها إلى رواياتٍ واردة في مصادر «السنّة»، وروايات واردة في مصادر «الشيعة».

وبهذه المنهجية الدقيقة والواضحة تمَّتْ دراسة الأخبار، ومناقشتها.

هذا كلُّه يعين القارئ على تتبُّع الأدلة، ودراسة النقاشات بكلّ تفصيلاتها؛ ويساعده أيضاً على الاستيعاب والتركيز، وخاصّة إذا اضطرّ إلى قراءة البحث خلال أوقاتٍ متباعدة، كما لو قرأه خلال شهرٍ أو شهرين مثلاً، فلن يشعر بالضياع أو الملل.

٩ـ دراسةٌ إسلاميّة

لا يخفى كثيراً على المتتبِّع أنّ الساحتين الفكريتين، السنّية والشيعية، هما شبه منفصلتين. فلكلٍّ منها أبحاثها ودراساتها ونتائجها التي تتوصَّل إليها. وقلَّما تجد بحثاً مشتركاً يستفيد منه كلا المذهبين. إلاّ أنّ الكتاب الذي بين أيدينا يختلف عن غيره من الكتب والأبحاث، فمصنِّفه كان حريصاً على تناول المسألة من كلّ جوانبها؛ لذلك تجده يعرض آراء علماء السنّة، كما الشيعة، ويفنِّد إشكالات الطرفين. والأهمّ أنّه درس وناقش كل الروايات، تلك التي من طرق الشيعة، وتلك التي من طرق السنة أيضاً، دون تمييزٍ.

لذا كان من الواضح أنّ هذا البحث يستفيد منه أتباع الفكر الشيعي، وكذلك أتباع الفكر السنّي، وبكلمةٍ: هو كتابٌ إسلامي بامتيازٍ، يناقش فتوى إسلامية، اتَّفقت عليها كلّ المذاهب، وقام الكاتب بمناقشة وتفنيد كلّ الأدلة.

إشكالاتٌ على الكتاب

وكما هو معلومٌ، لا يخلو كتابٌ على الإطلاق من إشكالاتٍ واستفسارات؛ ربما لأنّ الكتابة هي وسيلةٌ من وسائل التعبير، وتبقى عاجزةً أحياناً عن إيصال مراد الكاتب ومقصوده الدقيق من فكرته، فيقع القارئ في التباسٍ هنا، ويتساءل عن أمرٍ آخر هناك.

ومن الأمور التي يمكن أن يُستشكل بها على الكاتب والكتاب، وهي أمور فنِّية شكلية، ما يلي:

١ـ اللغة التخصُّصية

مشكلة المشاكل في الكتب الحوزوية هي أنّها أشبه بعُقَدٍ تعبيرية أمام الآخرين. وليس دائماً تكون المشكلة في المصطلحات، والتي سعى الكاتب جاهداً لتفسيرها في الهامش، بل الأزمة هي في سَبْك الجُمَل، وكثافة الأفكار المحشوّة في الفقرة الواحدة، وكأنّها تتنافس أيّها تريد اقتحام ذهن القارئ أوّلاً.

ومع أنّ الكاتب ـ وللإنصاف ـ يمتلك قلماً سيّالاً، يشعر معه القارئ بالراحة

والمتعة الفكرية أحياناً، إلاّ أنّ هذه الفرحة لا تكتمل حتّى يقع في فقرةٍ علمية تخصُّصية، تُقْحمه في شبكةٍ من الأقوال والردود، و«اللهمّ» و«إنْ قيل»، ليسأل في نهاية المطاف عن المحصّلة من ذلك كله.

لا أدري ما هو الحلّ؟ وأصلاً هل هذا يُعتبر إشكالاً؟ باعتبار أنّ هذه الأبحاث هي تخصُّصية حوزوية، لا يمكن تنزيلها إلى مستوى الثقافة العامّة. ولكنْ يبقى الأمل والطموح هو وصول هذه الدراسات إلى أكبر قدر من مثقَّفي العالم، ليطَّلعوا على الفكر الديني المتنوِّر، والحركة الاجتهادية الآخذة بالتطوُّر والتجديد.

٢ـ ثغرةٌ في العموم

من الواضح، أقلُّه من خلال العنوان، أنّ هدف الكاتب ليس فتوى «حكم قتل المرتدّ» فحَسْب، بل المصنِّف يصبو إلى دراسةٍ تغييرية في كلّ منظومة العقوبات في الفقه الإسلامي. ومع أنّ ذلك يظهر في ثنايا هذه الدراسة، حيث تجد الكاتب، وعند كلّ فرصةٍ سانحة، يتعرَّض لهذه المنظومة بكلِّيتها، ويعمل على مناقشة القواعد العامة التي يُعْمَل بها، مقدِّماً طروحات جديدة تساهم في فهمٍ جديد، وبناء منظومة تواكب زماننا هذا.

ولكنْ يبقى الإشكال هو في عدم إفراد فصلٍ خاصّ لهذا الأمر. ولم يحدِّد لنا ما هو المقصود بالفقه الجنائي؟ وما هي أهم معالمه ومزاياه؟ والقارئ إذا أراد أن يقرأ عن رأي الكاتب في المنظومة ككلّ، وبعض مناقشاته في ارتكازات هذه المنظومة، لا في جزئية فتوى قتل المرتدّ، فلن يَسَعه ذلك؛ وذلك بسبب عدم إفراد فصلٍ خاصّ أو عنوان مستقلّ بهذا الأمر.

الهوامش

(١) ص ١٦.

(٢) ص ٣٤.

(٣) ص ٣٥.

(٤) ص ٩٢.

(٥) ص ٩٣.

(٦) ص ١٣٤.

(٧) ص ١٣٦.

(٨) ص ١٣٧.

(٩) ص ١٤٣.

(١٠) ص ١٤٥.

قسيمة الاشتراك

مجلّة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسـم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتـف:................فاكـس: ....

مدة الاشتراك:.................... ابتـداء مـن: ....

المبلغ:......................عـدد النسـخ: ....

نقدا إلى:...................... شيك مصرفي: ....

التـاريـخ:......................التوقيـع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐للأفراد ١٠٠ دولار ☐للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Al-Egtihad & Attagdeed

Spring 2017 - 1438 11 st Year – No. 42

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net